متفکر شهید
استاد مرتضی مطهری

درسهای اسفار

مباحث قوه و فعل

جلد دوم

نسخه کامل
با ویرایش جدید



فهرست مطالب

فصل ۲۰: اثبات طبیعت برای متحرک و اینکه طبیعت مبدأ قریب همهٔ حرکات است

فصل ۲۱: کیفیت ربط متغیر به ثابت

فصل ۲۲: نسبت حرکت با مقولات

فصل ۲۳: حرکت در چه مقولاتی واقع می‌شود و در چه مقولاتی واقع نمی‌شود؟

فصل ۲۴: تحقیق در وقوع حرکت در مقولات پنجگانه

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

جلد دوم کتاب **درسهای اسفار** استاد شهید مرتضی مطهری که همچون جلد اول به مباحث قوه و فعل اختصاص دارد مرکب از نوزده جلسه است و طی آن، فصول ۱۸ تا ۲۴ جلد سوم اسفار مورد بحث قرار گرفته است. گرچه این سلسله دروس قبلاً در کتابی تحت عنوان **حرکت و زمان** توسط انتشارات حکمت منتشر شده است ولی به دلایلی که در مقدمهٔ جلد اول این کتاب آمده، لازم دیده شد که تمامی ۱۱۰ نوار این جلسات از نو پیاده شده و مجدداً با رعایت معیارهای «شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید» به دقت تنظیم شود. با آنچه اینک تقدیم اربابان فضل و معرفت و دوستداران فلسفهٔ اسلامی می‌شود به فضل خداوند تنظیم ۳۸ نوار به پایان رسیده است.

این جلسات در فاصلهٔ سالهای ۵۷-۱۳۵۴ در روزهای چهارشنبه و پنج‌شنبه در مسجد ارک قم با حضور صدها تن از طلاب و فضلا برگزار شده است و دأب استاد بر این بوده که غالباً شمه‌ای از مطالب جلسهٔ گذشته را در ابتدای درس یادآوری کنند. این مطالب آغازین هر درس گرچه ممکن است تکرار صرف به نظر برسد ولی به دلایلی چند به همان صورت آورده شده‌اند. اولاً: همچنان‌که خود استاد چندین بار در آثار خود متذکر شده‌اند قدم اساسی در فهم مسائل فلسفی، تصور آنهاست تا تصدیقشان. بنابراین ارائهٔ یک مطلب با عبارات متفاوت ولو با اختلاف اندک و نیز تفنن در عبارات می‌تواند در فهم مطالب فلسفی کاملاً سودمند باشد. ثانیاً: گاهی یادآوری مطلب گذشته کاملاً تکرار آن نیست بلکه حاوی نکتهٔ جدیدی است که بعضاً خود استاد بدان اشاره

کرده‌اند[1]. ثالثاً: خواندن مطالبی که برای یادآوری در اول جلسات ذکر شده است خواننده را بهتر در فضای درس قرار می‌دهد و نکتهٔ آخر و البته نه کم‌اهمیت‌تر آن است که آوردن این مطالب با بنای «شورای نظارت» بر حفظ اصل کلام استاد تا حد امکان، سازگارتر است.

نکتهٔ مهمی که خوانندگان باید مد نظر داشته باشند این است کـه روش بیان استاد در این سلسله دروس به‌گونه‌ای است که وقوف کامل به مطلب و از جمله به نظرات خود استاد در یک بحث منوط به ملاحظهٔ لااقل تمام جلسات مربوط به آن فصل است. این، بعضاً به این دلیل است که به سبب اتمام وقت و یا طرح سؤالاتی در حین تدریس، استاد همهٔ مطلب مورد نظر را در همان جلسه بیان نکرده و آن را در یک جلسه و یا حتی چند جلسهٔ بعد تکمیل کرده‌اند. البته در موارد ضروری ارجاعات لازم در پاورقی داده شده است.

نکتهٔ دیگر آن است که استاد، گرچه به ندرت، نکاتی را در هنگام تطبیق درس با متن که در پایان هر درس انجام می‌شده و در انتهای کتاب آمده است متذکر شده‌اند. بنابراین آنچه در بخش پایانی کتاب به همراه متن خود اسـفار آمده، صرفاً توضیح متن نیست.

این جلد نیز توسط حجت‌الاسلام محمد مطهری تنظیم و به وسیلهٔ آقای دکتر علی مطهری بازخوانی شده است. در پایان، ضـمن دعـوت خـوانـندگان ارجمند به قرائت فاتحه‌ای نثار روح بلند آن حکیم شهید، یادآوری می‌شود که «شورای نظارت» بسان گذشته از هر گونه نقد و نظر سازنده استقبال خواهد کرد.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۸۳
برابر با ۱۱ ربیع‌الاول ۱۴۲۵

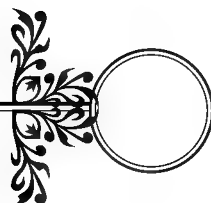
---

۱. برای نمونه به ابتدای جلسهٔ سی‌وسوم مراجعه شود.

آیا موضوع حرکت جسم است؟



جلسهٔ هجدهم



بسم الله الرحمن الرحیم

فی تحقیق موضوع الحرکة و أن موضوعها هل الجسم ام غیره

«لمّا علمت أن الحرکة حالة سیالة لها وجود بین القوة المحضة و الفعل المحض...»[1].

فصل هجدهم بحثی است که خود فصل مختصر و کوتاه است ولی به دنبال آن مرحوم آخوند یک «حکمت مشرقیه» دارد که خیلی دقیق و درک آن بسیار لازم است و از مسائلی است که باید روی آن دقت کرد تا مسئلهٔ حرکت جوهری مفهوم بشود.

عنوان این فصل این است: «فی تحقیق موضوع الحرکة و أن موضوعها هل الجسم ام غیره». موضوع حرکت چیست؟ آیا موضوع حرکت جسم است یا چیز دیگری است؟ اصلاً مگر حرکت نیاز به موضوع دارد؟ ما ابتدا باید موضوع را تعریف کنیم .

بعدها خواهند گفت که فلاسفه معتقدند که حرکت به شش چیز نیاز دارد: فاعل یا «ما عنه الحرکة»، قابل یا موضوع که به آن «ما به الحرکه» هم می‌گویند، غایت یا «ما الیه الحرکه»، مسافت یا «ما فیه الحرکه»، زمان یا «ما علیه الحرکه»، و بالاخره مبدأ یا «ما منه

۱. الاسفار الاربعه، دورهٔ نه جلدی، چاپ اسلامیه، جلد ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۱۸، صفحهٔ ۵۹.

الحرکه». پس مقصود فلاسفه از موضوع، قابل و به تعبیر دیگر «ما به الحرکه» است.

عنوان فصل دوازدهم «فی اثبات المحرک الاول» بود و در آنجا گفتیم که اساس آن فصل بر این است که حرکت نیاز دارد به فاعل و قابل هر دو، گرچه مرحوم آخوند در آنجا دربارهٔ این مطلب خیلی بحث نکرده بود. در آن فصل که فصل مفید و مهمی هم بود گفته شد که فاعل حرکت نمی‌تواند همان قابل حرکت باشد. ما مطالب آن فصل را در اینجا تکرار نمی‌کنیم ولی اجمالاً برای اینکه معنای «موضوع» روشنتر شود همین قدر عرض می‌کنیم که حرکت امری است «بین القوة و الفعلیة» [و در عین حال] فعلیت خاصی است: «کمال اول لما بالقوة من حیث إنه بالقوة». حرکت نیازمند به چیزی است که آن را قبول کند که به آن «متحرک» می‌گویند. پس وقتی می‌گوییم حرکت نیازمند به موضوع است یعنی نیازمند به چیزی است که حرکت را بپذیرد، که همان «متحرک» یا «قابل» است و اگر دربارهٔ حرکت می‌گوییم فاعل باید غیر از قابل باشد یعنی محرک باید غیر از متحرک باشد.

چه چیزی می‌تواند موضوع حرکت باشد؟

حال بحث در این است که آن چیزی که موضوع حرکت است و حرکت را قبول می‌کند چه می‌تواند باشد؟ فلاسفه معتقدند که آن چیزی که حرکت را قبول می‌کند نه می‌تواند قوهٔ محض و فاقد هر نوع فعلیتی باشد و نه می‌تواند فعلیت محض و فاقد هر نوع قوّه‌ای باشد بلکه باید امری باشد که مرکب باشد از حیثیت بالفعل و حیثیت بالقوه. یگانه موجودی که مرکب است از دو حیثیت بالفعل و حیثیت بالقوه «جسم» است. اگر ما به فرض محال موجود دیگری غیر از جسم می‌داشتیم که مرکب از دو حیثیت فعلیت و قوه بود آن امر دیگر هم می‌توانست موضوع حرکت واقع شود.

پس برهانی که اقامه می‌کنند بر اینکه موضوع حرکت باید جسم باشد از این راه است. بنابراین مجردات، یعنی ذات واجب تعالی و عقول مجرده متحرک نیستند چون «بالفعل من کل جهة» هستند. هیولای اولیٰ هم نمی‌تواند موضوع مستقلِ حرکت باشد چون «بالقوة من کل جهة» است. همچنین صورت جسمیه یا صورت نوعیه مجزای از هیولا و ماده، متحرک نیستند. پس چه چیزی متحرک است؟ آن چیزی که مرکب است از ماده و صورت، از «مابالقوه» و «مابالفعل»، که نامش جسم است.

پس جسم و جوهر جسمانی می‌تواند متحرک باشد به این معنا که می‌تواند موضوع حرکت باشد. پس اجسام عالم می‌توانند موضوع حرکت واقع شوند یعنی می‌توانند در

مرتبهٔ بعد از وجودشان، در مرتبهٔ زائد بر وجودشان موضوع یک سلسله حرکات «وارد بر جسم» باشند. اما به این بیان، اینکه حرکت «در خود جسم» باشد دیگر امکان‌پذیر نیست، چرا؟ برای اینکه حرکت نیازمند به موضوعی است که آن موضوع، خودش باید جسم باشد. آنوقت اگر حرکت در خود جوهر جسم باشد حرکت بلاموضوع می‌شود. اینکه این مطلب را در اینجا گفته‌اند برای این است که بیانی که دیگران داشته‌اند مورد توجه باشد چون این حرف بعداً رد خواهد شد.

نتیجهٔ این فصل چه خواهد بود؟ نتیجهٔ آن، مسئله‌ای است که هم با بحث حرکت جوهری مرحوم آخوند ارتباط پیدا می‌کند و هم با بحثهای امروز. حال که هر جا حرکتی در عالم وجود داشته باشد، باید جسمی وجود داشته باشد که آن جسم حرکت را بپذیرد، پس حرکت نمی‌تواند در جایی صورت بگیرد که اصلاً جسمی در کار نباشد، که گفتیم جسم امری است بین القوة و الفعلية و به تعبیر دیگر مرکب از قوه و فعل.

در فرضیات امروز این مطلب گاهی به چشم می‌خورد که می‌گویند در جایی که حرکت وجود دارد، هیچ لزومی ندارد که ما فرض متحرک بکنیم، مثل موج بدون متموّج. موج وجود دارد؛ دیگر چه لزومی دارد که فرض کنیم شیئی وجود دارد که موج را می‌پذیرد و آن هم لزوماً باید جسم باشد. یا در باب نور بعضی می‌گویند که نور اساساً موج است نه یک چیزی که دارای موج است. اگر کسی بگوید موج نیازمند حامل است و یک چیزی باید باشد که موج را حمل کند این، تعبیر دیگری از نظریهٔ فلاسفه است که حرکت احتیاج به موضوع دارد. اما اگر کسی بگوید هیچ لزومی ندارد که برای موج، حامل فرض کنیم معنایش این است که موج وجود دارد بدون اینکه پای جسمی در کار باشد .

اما صدرالمتألهین همین نظریه‌ای را که در ابتدا ذکر می‌کند در «**في حكمة مشرقية**» رد می‌کند اما نه به این معنا که حرکت وجود دارد و جسم وجود ندارد که در برخی نظریات امروز مطرح است بلکه به این معنا که لزومی ندارد که ما جسم را موضوع حرکت قرار دهیم زیرا فرضیهٔ موضوع داشتن حرکت معنایش این است که جسم باید صرف نظر از حرکت قبلاً تحصل داشته باشد. نظریهٔ فلاسفهٔ قبل از ملاصدرا این است که برای تحقق حرکت همیشه باید جسمی وجود داشته باشد و آن جسم باید متحصل بوده و نوعیت آن تمام باشد تا حرکت بر آن عارض شود. پس موضوع داشتنِ حرکت از نظر این فلاسفه به این معناست که جسم باید به نحو تام النوعیه و تام التحصل وجود داشته باشد و بعد حرکت را بپذیرد. دست من که حرکت می‌کند قطع نظر از این حرکت، یک موجود تام و

تمامی است که در مرتبهٔ بعد از تمامیت وجودی خودش، حرکت را قبول می‌کند. مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید که مطلب [همیشه] از این قرار نیست. ایشان چون حرکت را در درون ذات جسم وارد می‌کند می‌گوید جسم به عنوان یک موضوع برای حرکت وجود ندارد. البته برای برخی حرکتها مثل حرکات عرضی جسم موضوع است ولی اساسی‌ترین حرکات، آن حرکتی است که در جسم است ولی نه به این معنا که جسم موضوع آن حرکت است آن طور که در حرکات عرضی چنین است بلکه به نحو دیگری که بعد آن را بیان خواهیم کرد.

حرکت، «سیلان حالت» است نه «حالت سیال»

قبل از پرداختن به ادامهٔ فصل، نکته‌ای را در اینجا باید متذکر شویم. مرحوم آخوند در ابتدای فصل می‌گویند: «**لمّا علمت أن الحركة حالة سيالة لها وجودٌ بين القوة المحضة و الفعل المحض...**». توجه داشته باشید که «حالة» در اینجا نوعی مسامحهٔ در تعبیر است و خود مرحوم آخوند بعدها به این تعبیر ایراد می‌گیرد که نکتهٔ دقیقی هم هست. در اینجا مرحوم آخوند می‌گوید حرکت یک « حالت سیال» است که وجودش وجود خاصی است؛ نه قوّهٔ خالص است و نه فعلیت خالص (**لها وجود بين القوة المحضة و الفعل المحض**). معمولاً زیاد به این نحو تعبیر می‌کنند ولی چنانکه بعداً خواهد آمد این تعبیر (حالة سيالة) دقیق نیست. حرکت «حالت سیال» نیست بلکه «سیلان حالت» است. یک وقت می‌گوییم که حرکت حالتی است که سیال است که به این معناست که حالتی است که دارای سیلان است. این تعبیر غلط است زیرا سیلان یعنی خود حرکت. تعبیر دقیق این است که حرکت سیلان حالتی است .

بعد از «الحركة حالة سيالة»، «لها وجود» آمده است. آیا حرکت یک شیء، حالتی از آن شیء است که «لها (الحركة) وجود» یا نه، حرکت سیلان حالتی است که آن حالت دارای وجود است؟ در این صورت دوم، خود حرکت، امری است از قبیل اضافات و نسب.

بعضی مثل شیخ اشراق معتقدند که حرکت از مقولات عرضی است. او ده مقوله ارسطویی را نمی‌پذیرد و قائل به پنج مقوله است و یکی از مقولات را خود حرکت می‌داند و بنابراین حرکت از نظر شیخ اشراق یکی از اعراض است. همان طور که کم و کیف، عرض هستند حرکت هم عرض است که عارض موضوع می‌شود. غالب افراد دربارهٔ حرکت همین طور فکر می‌کنند؛ خیال می‌کنند که حرکت خودش، به تعبیر امروز، یک

پدیده است مثل سیاهی یا حرارت.

این نظریه مردود است. حرکت، چیزی در عرض مقولات دیگر نیست بلکه اعراض وقتی وجود سیلانی داشته باشند [متصف به حرکت می‌شوند]. به سیلان وجودِ سفیدی حرکت می‌گوییم. سیلان وجود سفیدی، وجود علیحده‌ای از سفیدی ندارد. وقتی یک شیء سفید به سوی قرمزی حرکت [در کیف] دارد این طور نیست که الآن دو عرض در اینجا وجود پیدا کرده باشد: سفیدی و حرکت. سفیدی دو نحو وجود می‌تواند داشته باشد: وجود ثابت و وجود سیال. همچنان‌که وقتی سفیدی وجود ثابت دارد وجودش غیر از خودش نیست در مورد وجود سیالِ آن هم همین طور است. اگر سفیدی ثابت باشد وجودش وجود ثابت است و اگر در حال حرکت باشد وجودش وجود سیلانی است. پس اگرچه مرحوم آخوند در ابتدا چنین تعبیر می‌کنند که «الحرکة حالة سیالة» ولی در نهایت امر توضیح می‌دهند که مطلب از این قرار نیست[1].

آیا حرکت می‌تواند صورت منوع باشد؟

در آخر این فصل مطلبی را بیان می‌کنند که این هم باز مقدمه است برای «فی حکمة مشرقیه»ای که در ذیل فصل داریم[2]. ادعا شده است که حرکت، صورت برای نوعی از انواع جواهر جسمانی واقع نمی‌شود. توضیح این مدعا چیست؟

می‌دانیم اجسام مرکب از ماده و صورت‌اند و ماده ملاک قوه است و صورت ملاک فعلیت. بعد در باب صورت می‌گوییم ما یک صورت جسمیه داریم که عبارت است از همان کشش جوهری و به تعبیر دیگر آنچه که ملاک جرمیت اشیاء است. صورت جسمیهٔ کتابی

---

۱. **سؤال:** اگر شیء دو نحو وجود دارد، نحوهٔ دوم بالاخره امری است که ایجاد شده چون در ذات شیء سیلان نیست و بنابراین غیر از خود شیء است.

استاد: وجود شیء که با خود شیء، دو شیء نیستند همچنان که نحوهٔ وجود شیء با خود شیء دو شیء نیستند. وقتی یک شیء موجود است و نحوهٔ وجود آن، نحوهٔ وجود ثابت است این طور نیست که دو موجود داشته باشیم: خود شیء و نحوهٔ وجود شیء. در سیلان هم همین طور است. اینها کثرتهایی است که ذهن ما به وجود می‌آورد. همچنان که وقتی می‌گوییم حرکت غیر از زمان است این غیریت، غیریت ذهنی است، یعنی در اعتبار ذهن اینها غیر یکدیگرند و الّا در خارج، مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود و خود حرکت و زمان حرکت به حسب واقعیت یک چیز هستند و ذهن است که آنها را تحلیل می‌کند.

۲. [چنانکه استاد بعداً اشاره می‌کنند در برخی چاپهای **اسفار** (مثل دورهٔ نه جلدی چاپ اسلامیه) «فی حکمة مشرقیه» به صورت فصل مستقل آمده است.]

که در اینجا هست عبارت است از جوهر جرمانی کشش داری که ملاک ابعاد این جسم است، و همهٔ اجسام در صورت جسمیه شریکند. اما انواع، مختلف هستند. به یک نـوع جسم، آهن می‌گوییم و به نوع دیگر سنگ، آتش و یا درخت. ملاک این نوعیتها چیست که اجسام را نوع نوع کرده است؟

فلاسفه معتقدند که یک سلسله صور دیگر غیر از صورت جسمیه در اجسام وجـود دارد که این صور جوهرند و ملاک تنوع اجسام این صور جوهری هسـتند کـه بـه آنـها «صورت نوعیه» و یا «طبیعت» می‌گویند. «طبیعت» در اصـطلاح حکـما یـعنی صـورت جوهریهٔ نوعیه‌ای که در اشیاء وجود دارد. وقتی می‌گوییم طبیعت گل گاو زبان یا عسـل چنین و چنان است، یعنی در هریک از اینها صورت نوعیه‌ای وجود دارد که به موجب آن صورت نوعیه گل گاو زبان، گل گاو زبان شده است و عسل، عسل. به هرحال این طبایع که مُنوِّعات هستند جوهرند. این یک بحث مقدّمی بود.

مرحوم آخوند در مطلبی که با «اعلم» آغاز می‌شود این مطلب را مورد بـحث قـرار می‌دهد که آیا ما می‌توانیم حرکت را صورت نوعیه بدانیم به این معنا کـه کسـی بگـوید صورت نوعیه که اجسام در آن با یکدیگر اختلاف دارند عبارت است از حرکت؟ مثلاً اگر این درخت، نوع خاص شده است صورت نوعیه‌اش یک حرکت خاص است و اگر عسل، عسل شده است صورت نوعیه‌اش یک حرکت خاص دیگری است. آیا ایـن نـظریه کـه ملاک تنوع، حرکات خاص است صحیح است؟

امروزه این مسئله مطرح است و اینکه در برخی علوم جدید انواع را از یکـدیگر بـا حرکت متمایز می‌کنند در واقع همین نظریه است. می‌گویند گاهی یک عنصر با عـنصر دیگر از نظر اجرام و ذراتی که از آنها تشکیل شده‌اند یکـی هسـتند ولی اخـتلافشان در حرکت است و همین اختلاف در حرکات آنها را دو نوع کرده است.

مرحوم آخوند در اینجا این نظر را نقل مـی‌کند و مـی‌گوید بـه «وجـوهی از بـیان» استدلال شده است که چنین چیزی محال است؛ اشاره به اینکه ما این وجـوه را قـبول نداریم.

چهار دلیل در ابطال منوع بودن حرکت

اولین دلیل این است که حرکت عرض است و انواع جوهرند و عرض نـمی‌توانـد مـنوّع جوهر باشد بلکه صورت نوعیه یا صورت منوّع جوهر باید جوهر باشد. طرف مخالف در

این مطلب، شیخ اشراق است. نه طرف مخالف در آن جهت که شیخ اشـراق حـرکت را منوع دانسته باشد بلکه در این اصل کلی که آیا عرض می‌تواند منوّع جوهر باشد یا نه. شیخ اشراق برخلاف قوم، معتقد است که هیچ مانعی ندارد که عرض منوّع جوهر باشد و ایشان اساساً منکر ماده و صورت جوهری است و اختلاف انواع را به اخـتلاف اعـراض می‌داند. در مباحث جواهر و اعراض **اسفار**، مفصلاً در این‌باره بحث شده است و نظر شیخ اشراق را رد کرده‌اند. پس اولین برهان بر اینکه حرکت نمی‌تواند منوّع جـواهـر بـاشد و اختلافات نوعیِ جواهر را نمی‌توان از راه حرکت توجیه کرد این است که حرکت بنا بر آنچه در اینجا گفته شده خودش عرض است و عرض نمی‌تواند منشأ تنوع جواهر باشد.

برهان دوم بر این مطلب که حرکت نمی‌تواند منوّع باشد این است که ما ثابت کردیم که حرکت نیازمند به موضوع است و گفتیم که موضوع حرکت باید امری باشد مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل، که همان جسم است. پس در واقع اثبات کردیم که جسم از ابتدا باید متعین باشد، یعنی قبلاً باید جسمی وجود داشته باشد تا بعد حرکت عارض آن بشود؛ در صورتی که اگر حرکت منوّع باشد، تحقق و تحصل جسم به حرکت خواهد بود که با اصلی که در اینجا تأسیس کردیم منافات دارد.

در اینجا حاجی نکتهٔ خوبی ذکر کرده است و آن این است که ما گاهی صور مترتّب داریم نه صور متکافئ. صور متکافئ یعنی صور هم‌عرض و صور مترتب یعنی صور طولی. حاجی می‌گوید این برهان قابل خدشه است از این نظر که مانعی ندارد که جسم به واسطهٔ صورت جسمیه یا بعضی صور نوعیه، در یک درجه متعین شده باشد و در درجهٔ بعد بـه وسیلهٔ خود حرکت متنوع بشود. مثلاً در مورد انسان که فصلش نـاطق است، مـی‌گوییم «ناطق» از صورت نوعیهٔ او که نفس ناطقه است انتزاع شده است. ولی انسان کـه الآن منوّعش نفس ناطقه است قبل از مرحلهٔ نفس ناطقه، منوعهای دیگری به نحو طـولی داشته است: نفس حیوانی، نفس نباتی، صورت معدنی. اینها همه یک سلسله صور طولی هستند که قبلاً به انسان، نوعی تعیّن داده‌اند.

برهان سوم بر اینکه حرکت نمی‌تواند منوع باشد این است که در هر چیزی مـاده ملاک ما بالقوهٔ آن است و صورت ملاک ما بالفعل آن. چیزی می‌تواند صورت منوع باشد که بالفعل باشد. حرکت امری است مابین قوه و فعلیت. در حرکت، قوه و فعل با یکدیگر متحدند به این معنا که حرکت یک نحوه وجودی است که شیء نه بالقوهٔ بالقوه است و نه بالفعلِ بالفعل. پس یک شیء نمی‌تواند به چیزی تنوع پیدا کند که فعلیت خود آن چیز

ناتمام است. این هم برهان سوم.

برهان چهارم می‌گوید: حرکت، یک امر ناپایدار و موقت در اجسام است. اگر حرکت، صورت نوعیه باشد لازم می‌آید که با پایان پذیرفتن حرکت جسم، اصلاً حقیقت آن جسم معدوم شده و آن نوع به کلی فانی شود و حال آنکه اینچنین نیست زیرا با پایان یافتن حرکاتی که در عالم رخ می‌دهد انواع از بین نمی‌رود.

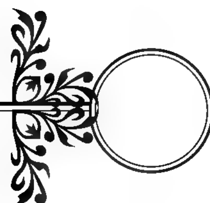
به این برهان این طور می‌توان خدشه کرد که اگر ما بگوییم هر حرکتی منوع است اشکال وارد است زیرا لازمه‌اش این است که این انسان که دارد راه می‌رود، راه رفتنش که پایان پذیرفت تبدیل به نوع دیگر بشود. اما اگر کسی بگوید بعضی از حرکات منوع است مثل نظریه‌ای که امروز می‌گویند، این ایراد وارد نیست. مطابق این نظریه، حرکت درون اتم صورت منوع و صورت نوعیهٔ اشیاء است نه حرکت بیرون از آن. مثلاً آنچه که ملاک نوعیت اکسیژن است، آن حرکت خاص درونی اتمهای اکسیژن است که اگر آن را تغییر دهیم دیگر اکسیژن اکسیژن نیست. اما اینکه اکسیژن را در محفظه‌ای قرار بدهیم و آن را از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر انتقال دهیم باعث تغییر نوع نمی‌شود.

نظر مرحوم آخوند

این، چهار بیان بود برای اینکه حرکت نمی‌تواند صورت منوع برای اجسام جوهری باشد و بنابراین باید به صورت یک امر عرضی و خارج از وجود اجسام وجود داشته باشد.

مرحوم آخوند در پایان این چهار بیان می‌گوید: «**هذا غایة ما قیل فی هذا المقام**» این منتهای سخنی است که در این باب گفته شده است، و بعد اضافه می‌کند: «**و ستسمع کلاماً فیه تنویر القلب**» عن قریب سخنی خواهیم گفت که قلب شما را روشن کند؛ یعنی این حرف را ابطال می‌کنیم. مانعی ندارد که حرکت به یک اعتبار منوع جواهر باشد و اصلاً نوعیت جوهرها به حرکت باشد، به بیانی که در «**فی حکمة مشرقیه**» خواهیم گفت و در جاهای دیگر نیز این مطلب بیان خواهد شد.

حکمت مشرقی



جلسهٔ نوزدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

فی حکمة مشرقیه

«اعلم أنّ الحركة لمّا كانت متحركية الشيء لانها نفس التجدد و الانقضاء...»[1].

مرحوم آخوند در این «فی حکمة مشرقیه» می‌خواهد آنچه را که در فصل گذشته گفته شد ابطال کند. اینکه موضوع هر حرکتی باید جسم باشد و نیز اینکه حرکت نمی‌تواند منوع جواهر جسمانی باشد در این فصل مورد انکار قرار می‌گیرد. ایشان در این «حکمت مشرقی» مطلب را با یک بیان پیچیده‌ای آورده که شاید می‌شد آن را به بیانهای روشنتری گفت. ما ناچار باید توضیحاتی در اینجا بدهیم.

بحثی است که از زمان قبل از مرحوم آخوند مطرح بوده و در کلمات بوعلی و دیگران هم آمده است و بحث دیگری است که از زمان مرحوم آخوند پیدا شده است و ما در کلمات پیش از مرحوم آخوند ندیده‌ایم. این دو بحث قریب المخرج و به یکدیگر نزدیکند ولی عین یکدیگر نیستند. آن بحثی که از قدیم مطرح بوده و بسیار معروف هم هست

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۱۹، ص ۶۱.

بحث «ربط حادث به قدیم» است. این یک مسئلهٔ مهمی در فلسفه است و اختصاص به فلسفهٔ الهی ندارد که تنها فلسفهٔ الهی بخواهد این مشکل را توضیح بدهد؛ در فلسفه‌های دیگر هم مطرح است.

مسئلهٔ ربط حادث به قدیم

توضیح مسئله این است که در این جهان بلاشک یک سلسله امور حادث می‌شود؛ چیزهایی نبوده و بعد پیدا شده است. حال این سؤال مطرح می‌شود که این شیئی که الآن حادث شد، چرا قبلاً حادث نشده بود؟ این انسان که امروز متولد شد، چرا قبلاً متولد نشده بود؟ ناچار باید بگوییم که علت تامه‌اش در گذشته وجود نداشته و حالا حادث شده است. نقل کلام به خود آن علت تامه می‌کنیم که چرا الآن حادث شد و قبلاً حادث نشده بود؟ ناچار باید بگوییم که باز علتِ علت تامه حادث نشده بوده است. پس باید فرض کنیم علت آن علت تامه الآن حادث شده است. باز نقل کلام به علتِ علت علت تامه می‌کنیم، الی غیر النهایه که به جایی منتهی نمی‌شود.

به عبارت دیگر علت حادث یا حادث است یا قدیم. اگر علت تامهٔ امر حادث، قدیم است، اشکال این است که چگونه میان علت و معلول انفکاک شده است؟ مگر معلول از علت تامهٔ خودش می‌تواند قابل انفکاک باشد؟ انفکاک معلول از علت تامه محال است. پس اگر علت این حادث، قدیم باشد اشکال انفکاک معلول از علت تامه پیش می‌آید اعم از اینکه این قدیم، قدیم واقعی باشد یا قدیم نسبی. همین قدر که بگوییم علت حادث قبلاً وجود داشته است این اشکال پیش می‌آید. اگر بگویید علت تامهٔ حادث، خودش نیز حادث است نقل کلام به خود آن علت تامه می‌شود که چرا اکنون حادث شد و قبلاً حادث نشده بود. اگر بگویید علت آن علت تامه قدیم بوده باز انفکاک معلول از علت تامه لازم می‌آید و اگر بگویید علتش حادث بوده نقل کلام به آن علت می‌شود. اگر به نحو غیرمتناهی هم علت حادث فرض کنیم تسلسل می‌شود و به جایی نمی‌رسیم.

این مشکلی است مهم در باب ربط حادث به قدیم که بوعلی و دیگران دربارهٔ آن بحث کرده‌اند و مفصل هم بحث کرده‌اند. در همین کتاب هم [در فصل سی و سوم] به مناسبتی روی همین قضیه بحث شده است. در آنجا وقتی می‌گویند «علة الحادث حادث» و «علة القدیم قدیم» قهراً این اشکال به وجود می‌آید که امور حادث چگونه به امور قدیم مرتبط می‌شوند.

مسئلهٔ ربط متغیر به ثابت

اما بحث دوم که بحث اینجا مبتنی بر آن مسئله است و مرحوم آخوند در ابتدا اشاره‌ای به آن می‌کند و بعد هم برایش فصل باز می‌کند مسئله‌ای است به نام «ربط متغیر به ثابت». در این مسئله فرض این است که «علة المتغیر متغیر» و «علة الثابت ثابت». اگر یک شیء متغیر است علت آن و در واقع علت تغیّر آن باید متغیر باشد و اگر یک شیء ثابت است علت آن هم باید ثابت باشد. در باب «علة الثابت ثابت» ما به اشکالی برخورد نمی‌کنیم اما در باب «علة المتغیر متغیر» به اشکال برخورد می‌کنیم. اینکه ثابتها به یک ثابت منتهی شوند اشکالی پدید نمی‌آورد ولی متغیرها نمی‌توانند فقط به متغیر منتهی شده و به ثابتی منتهی نشوند. متغیرها هم در نهایت امر باید به ثابت منتهی بشوند. با این قاعده که «علة المتغیر متغیر»، چگونه می‌توانیم این مطلب را توجیه کنیم؟

اینجا قهراً این سؤال پیش می‌آید که اولاً به چه دلیل علت متغیر باید متغیر باشد؟ چه مانعی دارد که علت امر متغیر ثابت باشد؟ می‌گویند برهان این قاعده این است که حرکت خودش عین تغیر است، عین تجدد و اتصال است، امری است که اجزائش تدریجاً به وجود می‌آیند و معدوم می‌شوند. نیز می‌دانیم که معلول از علت تامه انفکاک‌ناپذیر است و این مسئله غیرقابل خدشه است. حال می‌گوییم فرض بر این است که این متغیر یا خود تغیر دارای اجزاء است یعنی دارای مراتب است. حرکتی که وجود پیدا می‌کند اجزائش به امتداد زمان و امتداد مسافت کشیده شده است تا هرجا که ادامه پیدا کند؛ یعنی حرکت «جزءً فجزءً» پیدا می‌شود. البته کلمهٔ «جزء» تعبیر درستی نیست چون حرکت واقعاً که اجزاء ندارد ـ اجزاء را ذهن ما برایش فرض می‌کند ـ بلکه مرتبه دارد و مرتبه به مرتبه به دنبال هم پدید می‌آید. ما می‌رویم سراغ همان مرتبهٔ اول. این مرتبهٔ اول که به وجود آمد، معلولِ همان علتی است که ثابت است. بنابراین وقتی مرتبهٔ دوم به وجود می‌آید لازم می‌آید علت وجود داشته باشد و معلول معدوم شده باشد، برای اینکه این مراتب آناً فآناً موجود می‌شوند و معدوم می‌شوند.

در واقع مطلب را به دو صورت می‌توان طرح کرد. صورت اول این است که این امری که علت این حرکت است، هم علت مرتبهٔ اول است، هم علت مرتبهٔ دوم، سوم الی آخر. علت تامه که وجود دارد، باید معلول وجود پیدا کند. بنابراین همان وقت که جزء اول وجود پیدا می‌کند جزء آخر هم باید همراه آن وجود پیدا کند و الّا انفکاک معلول از علت تامه شده است. [بنابراین علت مرتبهٔ اول غیر از علت مرتبهٔ دوم و مراتب بعدی است. پس علت امر متغیر نمی‌تواند امر ثابتی باشد.] ولی این صورت را ذکر نکرده‌اند چون ممکن

است کسی بگوید که دلیل اینکه مراتب دیگر همراه مرتبهٔ اول وجود پیدا نمی‌کنند این است که علت تامهٔ مراتب بعد وجود پیدا نکرده زیرا مرتبهٔ قبل شرط مرتبهٔ بعد است.

ولی اشکال به صورت دیگر باقی است. زیرا شما می‌گویید مرتبهٔ قبل معدوم می‌شود و نوبت به مرتبهٔ بعد می‌رسد و باز مرتبهٔ قبل معدوم می‌شود و مرتبهٔ بعد موجود می‌شود. ما می‌گوییم آن مراتب قبلی که معدوم شده‌اند علت تامه‌شان وجود دارد یا وجود ندارد؟ فرض این است که علت تامه‌اش وجود دارد. اگر چنین است چگونه معلول معدوم شده، در صورتی که علت تامه وجود دارد؟

ولی اگر بگویید علت متغیر، متغیر است اشکال حل می‌شود، یعنی اگر یک علت، قوه و یا نیرو حرکتی را ایجاد می‌کند ما خیال می‌کنیم که یک نیروی ثابت است که آن جزء اول و جزء دوم و جزء سوم را ایجاد کرده است. خود این نیرو هم مانند خود این حرکت، متغیر است یعنی مرتبه‌ای از نیرو مرتبهٔ اول از حرکت را ایجاد می‌کند، آن که مرتبهٔ دوم را ایجاد می‌کند مرتبهٔ دیگر نیروست، و آن که مرتبهٔ سوم را ایجاد می‌کند درجهٔ دیگر نیروست. پس علت امر متغیر متغیر است.

البته در اینجا اشکال دیگری پیش می‌آید. ما نقل کلام می‌کنیم به آن علت که متغیر است. آن علت هم باید یک علت متغیر مثل خودش داشته باشد و باز آن علت متغیر هم باید متغیر باشد الی غیر النهایه، [در حالی که سلسلهٔ متغیرات در نهایت باید به ثابت منتهی شود]. پس چگونه ثابت می‌تواند علت متغیر باشد؟ بعد باید ببینیم راه حل این مشکل چیست.

باز می‌گردیم به همان قاعدهٔ «علة المتغیر متغیر». می‌گوییم مثلاً زمین حرکت می‌کند، این سنگ حرکت می‌کند. قبلاً گفتیم و بعد هم اثبات می‌شود که علت مباشر حرکات، طبیعت جوهری آنهاست، همان صورت نوعیه‌ای که در مورد آن در فصل پیش صحبت کردیم. به عقیدهٔ فلاسفه هیچ حرکت طبیعی در اجسام وجود ندارد که از خارج بر اجسام تحمیل شده باشد، بلکه منشأ هر حرکت طبیعی که در عالم وجود دارد طبیعت درونی خود آن شیء است.

به حکم اینکه «علة المتغیر متغیر»، باید طبیعت درونی متغیر باشد تا حرکت عرضی به وجود بیاید، چون علت همهٔ آنها طبیعت درونی شیء است. تا صورت نوعیه در درون شیء متغیر نباشد امکان ندارد تغییرات ظاهری پیدا شود. مثلاً اگر رنگ زردآلوی روی درخت، سبز است و این عرض تدریجاً متمایل به زردی و بعد سرخی می‌شود، این یک حرکت عرضی است. اگر طعمش تدریجاً از تردی و ترشی به شیرینی مبدل می‌شود این

باز یک تغییر عرضی است. این تغییر عرضی از بیرون بر این زردآلو تحمیل نشده است بلکه از طبیعت خودش به آن داده شده است. این طبیعت درخت زردآلو است که دارد این رنگ و مزه را در آن به وجود می‌آورد. آن طبیعت درخت زردآلو که این را به وجود می‌آورد، یک امر ثابت و یکنواخت نیست؛ اگر این‌گونه می‌بود چنین تغییراتی تحقق پیدا نمی‌کرد. چون خود آن طبیعت، همان که منوع این حقیقت است و نوعیت آن را به وجود آورده است (یعنی تمامْ حقیقتش، چون همهٔ صورتها در صورت اخیر است و حتی به تبع، ماده هم چنین است) به تمام هویت درونی و جوهری‌اش متغیر است حرکت در اعراضش پیدا می‌شود و طبیعت جوهری، علت این حرکات است. این همان است که «حرکت در جوهر» نامیده می‌شود.

طرح یک اشکال

اینجا فوراً این سؤال مطرح می‌شود که ما نقل کلام می‌کنیم به خود طبیعت جوهری. خود طبیعت جوهری هم مثل اعراضش متغیر است، پس آن هم باید یک علت متغیر دیگری داشته باشد و بنابراین باید مثلاً یک طبیعت مافوق طبیعت فرض کنیم. باز آن طبیعت هم باید مثل خود این طبیعت متغیر باشد. اگر برای آن هم باز بخواهیم علتی فرض کنیم آن هم باید متغیر باشد و همین طور که پیش برویم این سلسله غیرمتناهی می‌شود. اگر این سلسله بخواهد متناهی بشود باید به یک ثابت منتهی شود. این طرح اشکال.

جواب می‌دهند که روح مطلب همین جاست که طبیعت که متغیر است نیاز به علتی که آن علت متغیر باشد ندارد. طبیعت خصوصیتی دارد که می‌تواند متغیر باشد با اینکه علتش ثابت است. چرا؟ آیا استثنایی رخ داده؟ نه، استثنا رخ نداده، بلکه این امر از همان خصوصیتی ناشی می‌شود که در فصل پیش و نیز در فصل دوازدهم بیان کردیم.

متحرک بالعرض و متحرک بالذات

مرحوم آخوند مطلب را این طور بیان می‌کند که رابطهٔ حرکت و متحرک دوگونه است. گاهی به این صورت است که متحرک چیزی است و حرکت چیز دیگری است که عارض بر آن شده است. در اینجاست که علت متغیر یا علت تغیر باید متغیر باشد. ولی گاهی این رابطه به این نحو است که حرکت عارض متحرک نیست، بلکه عین متحرک است و از متحرک انتزاع می‌شود. اینجا اگر می‌گوییم متحرک و حرکت تفاوت دارند، فرقشان تحلیلی است نه خارجی.

به عبارت دیگر ما گاهی متحرک بالعرض و حرکت داریم و گاهی متحرک بالذات و حرکت داریم. گاهی متحرکی داریم که منهای حرکت، خودش تحصلی دارد و بعد حرکت می‌خواهد به آن ملحق شود. ولی گاهی ممکن است متحرکی داشته باشیم که اصلاً حرکت عین ذات متحرک است و لااقل عین وجود متحرک است؛ حرکت عین متحرک است. در این صورت این مسئله که حرکت نیازمند به موضوع است شکل دیگری پیدا می‌کند. اگرچه مرحوم آخوند هنوز مسئلهٔ حرکت جوهری را به صورت برهانی مطرح نکرده‌است ولی یکی از براهین حرکت جوهری همین مسئلهٔ ربط متغیر به ثابت است و تصویر مطلب در همین جا باید پیدا شود.

ما در اینجا باید مقدمه‌ای برای فهم مطلب «فی حکمة مشرقیه» ذکر کنیم. در **منظومه** مبحث جعل بسیط و جعل تألیفی را خوانده‌اید. جعل یعنی قرار دادن. در اینجا به جای جعل می‌توانیم خلق، علیت و یا فعل را به کار ببریم. جاعلی که چیزی را جعل می‌کند دوگونه است. یک وقت به صورت جعل تألیفی است یعنی یک شیءِ متحقق و متحصلی را [چیز دیگری قرار می‌دهد.] مثلاً معلم، متعلم جاهل را متعلم عالم قرار می‌دهد: «یجعله عالماً». ضمیر «ه» (متعلم جاهل) قطع نظر از معلم وجود دارد. متعلم، خودش یک موجود مستقلی از آن جاعل (معلم) است. جاعل، متعلم را جعل نمی‌کند، یعنی ذات متعلم را خلق نمی‌کند. چه چیزی را جعل می‌کند؟ عالم بودن او را جعل می‌کند؛ یعنی این انسان را عالم قرار می‌دهد. این را اصطلاحاً «جعل تألیفی» می‌گویند. ولی «جعل بسیط» جعل ذات شیء است، جعل وجود شیء است[1].

---

۱. سؤال: در مثال معلم و متعلم باز هم جعل بسیط است زیرا بالاخره علم هم یک چیزی است که قبلاً خارجیت نداشت و در وجود متعلم جعل شد. بنابراین در اینجا جعل، جعل بسیط است و در واقع همهٔ جعلهای تألیفی جعل بسیط است. مثلاً در «جعله قائماً» هم، قیام در خارج وجود نداشت و بعد قیام برای زید حاصل شد.

استاد: نه، همهٔ جعلها جعل بسیط نیست. شما در باب قیام و امثال آن این مطلب را خوانده‌اید که قیام چون عرض است وجود لنفسه ندارد، یعنی «وجوده لنفسه عین وجوده لغیره».

سؤال: ولی دو وجود است.

استاد: دو وجود نیست. اشتباه شما در همین جاست. یکوقت هست که می‌گویید قیام دو وجود دارد، یک «وجود لنفسه» دارد که جاعل آن را جعل می‌کند و بعد قیام را برای زید قرار می‌دهد (یجعل القیام، ثم یجعل القیام لزید». در این صورت ما دو جعل در اینجا داریم. این در صورتی است که دو وجود در اینجا داشته باشیم. یکوقت می‌گویید نه، یک وجود است ولی اضافهٔ این وجود با وجود دیگر امری است غیر از خودش، یعنی زائد بر ذاتش است. در این صورت، ابتدا «یجعل وجود القیام،

←

نتیجه‌گیری

پس در جعل تألیفی یک «مجعول» داریم و یک «مجعولٌ له»، که «مجعول له» قطع نظر از جعل، تحقق و تعینی دارد ولی در جعل بسیط مجعول و «مجعول له» نداریم؛ فقط جعل ذات شیء است، جعل وجود شیء است. این شبیه همان حرفی است که [در علم نحو] در مورد جعل متعدّی به واحد و جعل متعدّی به اثنین می‌گوییم. در قرآن هم جعل بـه دو صورت آمده است: جعل در آیهٔ شریفهٔ «**الحمد لله الّذی خلق السّموات و الارض و جعل الظلمات و النّور**»[1] جعل بسیط است: ظلمتها را جعل کرده است و نور را جعل یعنی خلق کرده است. اما در جای دیگر می‌فرماید: «**هو الّذی جـعلکم خـلائف فی الارض**»[2]، ایـن «**جعلکم خلائف**» جعل تألیفی است غیر از «جعَلکم» است و غیر از «جعَل الخلافة» است. در «**جعلکم خلائف**» «کُم» (شما) موضوع است. وقتی جعل، جعل تألیفی است موضوع از مجعول جداست، زیرا موضوع «مجعول له» است. اگر جعل، جعل بسیط باشد تفاوت میان موضوع و مجعول، تفاوت اعتباری و ذهنی می‌شود، فرق تحلیلی می‌شود. مثلاً می‌گوییم: «الله خلق الانسان»، نه «خلق هذا الشیء انساناً». در مورد نطفه یا علقه که می‌فرماید: «ثم

← ثم یجعل هذا الوجود مضافاً لغیره»؛ یعنی ابتدا وجود قیام را جعل می‌کند و در مرتبهٔ بعد، رابطه و اضافهٔ میان زید و قیام را برقرار می‌کند که آنها که قائل به صیرورت بودند تقریباً چنین حرفی می‌زدند.

هیچ کدام از این دو صورت درست نیست. «وجود لنفسه» قیام عین «وجود لغیره» آن است و آن اضافه‌ای که در اینجا هست مقوم وجود است. چنین نیست که این وجود دو وجود باشد یک «وجود لنفسه» و یک «وجود لغیره». همچنین این طور نیست که یک وجود باشد ولی اضافه، زائد بر وجود باشد؛ اصلاً نحوهٔ وجود، نحوهٔ وجود تعلقی است. بنابراین اگر ما جعل قیام را «جعل بسیط» بنامیم به حسب اعتبار است نه اینکه در اینجا واقعاً دو چیز داشته باشیم، یعنی اینچنین نیست که جعل قیام مستقل از «جعل زیدٍ قائماً» باشد.

سؤال: به هرحال بعد از جعل، یک زیدی است و یک قیامی.

استاد: ما که نگفتیم وجود قیام عین وجود زید است، گفتیم «وجود القیام لنفسه عین وجوده لزید». وجود زید یک ماهیت دارد، وجود قیام ماهیت دیگری دارد، ولی همین ماهیت قیام، وجودش وجود تعلقی است.

سؤال: پس جعلِ وجودِ تعلقی شد که می‌شود جعل بسیط.

استاد: شما که می‌گویید جعلِ وجود تعلقی، خیال کرده‌اید تعلق زائد بر وجود است در حـالی کـه این‌طور نیست. در اینجا وجود ناعت یعنی جعل الصفة است. «جعل الصفة بما انها صفةٌ» با «جعل هذا الموصوف متصفاً بهذه الصفة» یکی است. این را جعل تألیفی می‌گوییم.

۱. انعام / ۱.

۲. فاطر / ۳۹.

خلقنا النطفة علقةً فخلقنا العلقة مضغةً»[1] در آنجا جعل تألیفی است. اگر ما کل عالم را در نظر بگیریم و اشیاء را به خدا نسبت دهیم ـ چون ماده و صورت به یک نسبت به خدا نسبت داده می‌شود ـ این می‌شود جعل بسیط. اما اگر صورتِ تنها را به خدا نسبت دهیم، این می‌شود جعل تألیفی.

در باب حرکت همین طور است. یکوقت جعل تألیفی است، یعنی «جعل هذا الشیء متحرکاً». شیء شیئیتش تمام است و یک موضوع تام‌التحصل است و بعد جاعل «یجعل له الحرکه»؛ این می‌شود جعل تألیفی. اینجاست که موضوع لازم است و اینجاست که «علة المتغیر متغیر». پس آنجا که ما نیازمند به موضوع هستیم ـ که آن موضوع مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل است ـ حرکت به نحو جعل تألیفی به اشیاء داده می‌شود که در حرکات عرضی چنین است. اما یک وقت هست که حرکت که به اشیاء داده می‌شود به نحو جعل بسیط است، یعنی چیزی جعل می‌شود که ذاتش عین حرکت است. در این حالت، جاعل «یجعل الذات الذی یُنتزع منه أنه متحرک» نه اینکه ذات مفروضی را متحرک قرار می‌دهد. در این صورت، حرکت یا باید عین ماهیت آن شیء باشد (که اینچنین نیست چون حرکت عین ماهیت اشیاء نیست) و یا باید عین وجود آن شیء باشد.

حرف مرحوم آخوند این است که در باب طبیعت، این طور نیست که قبلاً چیزی وجود دارد آن طور که در نظریهٔ محرک اول ارسطویی، ابتدا چیزی وجود دارد بعد بر آن چیز حرکت وارد می‌شود مثل همان چرخ نخریسی؛ بلکه ماوراء طبیعت، نفس طبیعت را جعل می‌کند ولی این نفس طبیعت، وجودش به گونه‌ای است که از آن حرکت انتزاع می‌شود. در این صورت نسبت حرکت به متحرک، نسبت تحلیلی است نه نسبت خارجی[2].

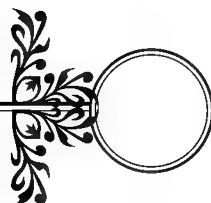
---

۱. مؤمنون / ۱۴.

۲. سؤال: اشکال سابق که در حرکات عرضی آمد، اینجا هم می‌آید. باز هم اینجا ذات که خودِ حرکت است تدریجی و ذومراتب است. وقتی مرتبهٔ اول معدوم می‌شود مرتبهٔ دوم به وجود می‌آید. باز می‌توان پرسید الآن مرتبهٔ قبلی که معدوم شده، علت تامه‌اش وجود دارد یا نه.

استاد: در فصل بعد اینها توضیح داده می‌شود که آن اشکال در اینجا نمی‌آید. آنجا که باید علت به تبع حرکت متغیر باشد فقط و فقط در جایی است که جعل تألیفی باشد. در جایی که جعل بسیط باشد علت متغیر نیست که دلیل این مطلب بعد توضیح داده می‌شود. این فصلی است که خیلی باید روی آن کار کرد تا خوب حل بشود.

جلسهٔ بیستم



بسم الله الرحمن الرحیم

«و ستعلم أن العلة القریبة فی کل نوع من الحرکة لیست الا الطبیعة...»[1].

بحث ما دربارهٔ فصل نوزدهم بود که تحت عنوان «فی حکمة مشرقیة» بیان شده است و در بعضی چاپها عنوان فصل هم ندارد و به صورت تتمهٔ فصل گذشته آمده است. به طور خلاصه مطلب فصل گذشته را یادآوری می‌کنیم تا مطلب این فصل روشن بشود.

گفتیم که حرکت نیازمند به موضوع یا «ما به الحرکه» است؛ موضوعی که در تمام احوال حرکت باقی باشد. اگر ما بخواهیم حرکتِ واحدی داشته باشیم باید از ابتدای حرکت تا انتهای آن یک موضوع واحدِ ثابتِ باقی وجود داشته باشد. منتها مرحوم آخوند گفتند که موضوع باید «بوجهٍ» ثابت باشد که معنای کلمهٔ «بوجهٍ» از مطالب آینده روشن خواهد شد[2]. همچنین گفته شد که موضوع حرکت باید امری باشد که نه بالفعل محض باشد، نه بالقوهٔ محض، بلکه باید مرکب از ما بالفعل و ما بالقوه باشد. بنابراین موضوع حرکت باید جسم باشد زیرا جسم یگانه چیزی است که مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل است. بعد هم این بحث را مطرح کردند که حرکت نمی‌تواند منوع جوهر باشد.

---

۱. **الاسفار الاربعه**، ج ۳، م ۷، ف ۱۹، ص ۶۲.

۲.[کلمهٔ «بوجه» در اوایل فصل هجده آمده است: «**... یجب ان یکون شیء ثابت بوجه حتی یعرض له الحرکة**» و توضیح مطلب در همین جلسه تحت عنوان «نظر مرحوم آخوند دربارهٔ موضوع حرکت» داده شده است.]

چرا حرکت نیازمند به موضوع است؟

یک مطلب در آنجا لازم بود شکافته شود که مرحوم آخوند آن مطلب را نشکافته بود و ما هم آن را بیان نکردیم ـ و به همین جهت خلاصهٔ مطلب را تکرار کردیم ـ و آن این است که چرا حرکت نیازمند به موضوع است؟ وقتی می‌گوییم «حرکت نیازمند به موضوع است» یعنی حرکت نیازمند به متحرک است. به چه دلیل هرجا حرکتی وجود دارد باید متحرکی وجود داشته باشد؟ به مناسبتی قبلاً این مطلب را ـ گویا در فصل دوازدهم ـ به شکل دیگری طرح کردیم. چه مانعی دارد که حرکت بدون متحرک باشد؛ مثلاً موج وجود داشته باشد بدون آنکه شیء متموّجی در کار باشد.

سه راه برای اثبات این مطلب گفته شده است[1]. راه اول این است که حرکت عرض است و عرض بدون موضوع محال است (و لهذا اینجا به متحرک «موضوع» اطلاق شده است). پس حرکت نیازمند به متحرک است.

راه دوم که بیان خود مرحوم آخوند تقریباً بر این اساس بود این است که حرکت امری «بین القوة و الفعل» است؛ یعنی، هم امری است بالقوه و هم امری است بالفعل؛ از حیثی بالقوه است و از حیثی بالفعل. امری است که تدریجاً از قوه به فعل می‌رسد و بنابراین امری است حادث و بلکه عین حدوث است. ما قبلاً با بیان قاعدهٔ «**کل حادث مسبوق بقوةٍ و مادةٍ تحملها**» اثبات کردیم که هر حادثی نیازمند قابل است (این قابل در مورد هرکدام از نفس، صورت و عرض اسم خاصی دارد: بدن، محل و موضوع). به عبارت دیگر آنچه حادث است، نحوهٔ وجودش تعلقی و مقبولی است، یعنی همیشه وجودش به صورت یک مقبول (قبول شده) تحقق پیدا می‌کند[2].

راه سوم باز در کلمات مرحوم آخوند آمده است گو اینکه قابل خدشه و مناقشه است و آقای طباطبایی هم در اینجا مناقشه‌ای با مرحوم آخوند دارند. یک مسئلهٔ بسیار عالی که در آینده هم به شکل دیگری طرح خواهد شد این است که تشخص و تعدد حرکت به

---

۱. [استاد در جلسهٔ سی و پنجم راه چهارمی هم بیان کرده‌اند. این مطلب در جلسهٔ مذکور تحت عنوان «آیا این تخالف واقعی است؟» آمده است.]

۲. **اشکال**: این بیان به همان بیان اول برمی‌گردد که حرکت عرض است و موضوع می‌خواهد.
استاد: نه، این طور نیست. قابل و مقبول اعم از عرض و موضوع است. صورت هم مقبول است بدون اینکه عرض باشد. طبق این قول، حرکت نه از آن جهت که عرض است بلکه از آن جهت که حادث است و مقبول است و وجودش وجود تعلقی است نیازمند موضوع است که قهراً اعم است از اینکه عرض باشد یا صورت.

چیست که حرکتی را یک حرکت بدانیم یا دو حرکت یا چند حرکت؟ ملاک وحدت و کثرت در حرکت چیست؟ شکی نیست که اگر فاعلها مختلف باشند یا مبدأها، منتهاها و یا زمانها یکی نباشند، اینها منشأ کثرت حرکت می‌شود. یا اگر مقوله‌ها مختلف باشند مثلاً یکی حرکت در أین باشد و دیگری حرکت در کیف باشد در این صورت نمی‌توانیم یک حرکت داشته باشیم. نمی‌توانیم بگوییم نیمی از یک حرکت، أینی است و نیم دیگر آن کیفی. اگر دو حرکت هر دو مکانی باشند و همزمان هم باشند ولی جهت حرکت آنها مختلف باشد باز یک حرکت واحد نداریم. حتی بعد این بحث مطرح می‌شود که اگر متحرکی روی خط مستقیم به نقطه‌ای برسد و بعد باز گردد آیا این، دو حرکت می‌شود یا یکی؟ در اینجا معتقدند که این تغییر جهت، منشأ کثرت حرکت می‌شود.

در این راه سوم چنین گفته شده که یکی از اموری که منشأ کثرت حرکت می‌شود مربوط به موضوع حرکت است، به این معنا که حرکت اگر متحرک نداشته باشد ملاک وحدت ندارد. وقتی انگشت من حرکت کرده و مسافتی را طی می‌کند، ما این حرکت را حرکت واحد می‌دانیم، به این دلیل که این انگشت شیء واحدی است که این حرکت را انجام داده و این حرکت وحدتش را از موضوع خودش دارد. پس ممکن است کسی این طور بگوید که ما از آن نظر در حرکت نیازمند به موضوع هستیم که موضوع، حافظ وحدت حرکت است. این بیان چنانکه گفتیم قابل خدشه و مناقشه است.

ولی مرحوم آخوند در اینجا به وجه دوم که مسئلهٔ قابلیت و مقبولیت است و قویترین وجوه هم همین است استناد کرده و می‌گوید حرکت از آن جهت که امری حادث است بلکه عین حدوث است، نیازمند به موضوع است[1].

در فصل پیش گفتیم حرکت نیازمند به موضوعی است که آن موضوع ثابت باشد منتها مرحوم آخوند به این صورت گفتند که «**یجب ان یکون شیء ثابت بوجه**». این «بوجه» را در اینجا باید توضیح دهیم. ایشان در «**فی حکمة مشرقیه**» می‌گوید حرکت نیازمند علتی است که ثابت نباشد و در فصل پیش گفتند که حرکت نیازمند به موضوعی است که ثابت باشد. وقتی بحث از علت حرکت می‌کنیم می‌گوییم حرکت نیازمند علتی

۱. البته ممکن است کسی به وجه ساده و تقریباً نیمه‌عوامانه‌ای تمسک کند و بگوید حرکت به این دلیل نیازمند به متحرک است که مصدر یا اسم مصدر است و مصدر یا اسم مصدر باید قائم به یک ذات باشد که حرف درستی نیست، همچنان که با همین نوع استدلال در مورد وجود هم نمی‌توان گفت که حتماً باید یک ذات دیگری باشد که آن ذات دارای وجود باشد.

است که ثابت نباشد، از باب اینکه «علة المتغیر متغیر» و «علة الثابت ثابت» که گفتیم یک مسئلهٔ مهمی است که در فصل بعد هم دنبال می‌شود و بعد در فصل سی و سوم هم باز این بحث مفصلتر مورد تحقیق قرار می‌گیرد. گفتیم که دو بحث قریب المخرج در اینجا هست که یکی می‌گوید: «علة الحادث حادث و علة القدیم قدیم» و دیگری می‌گوید: «علة المتغیر متغیر و علة الثابت ثابت» که به دنبال خود مسائل مهمی را مطرح کرده است به نام «ربط حادث به قدیم» از یک طرف و «ربط متغیر به ثابت» از طرف دیگر. در اینجا چون خود آن مسائل مطرح نیست ما به تبع مرحوم آخوند فقط تا آن مقداری که لازم است، در اینجا بحث می‌کنیم.

طرح دوبارهٔ اشکال ربط متغیر به ثابت

مرحوم آخوند می‌گویند خود حرکت ثابت نیست و متغیر است و بلکه عین تغیر و تجدد و عین حدوث و زوال است و هر مرتبه‌اش از مرتبهٔ دیگر غایب است. حرکت امر متدرجی است که مرتبه‌ای از آن موجود و سپس معدوم می‌شود و باز مرتبه‌ای دیگر موجود شده و بعد معدوم می‌شود، و همین طور. پس علت حرکت باید متغیر باشد زیرا علت تامه از معلول خودش انفکاک ناپذیر است، خواه آن معلول غیرمتدرج باشد خواه متدرج. محال است که علت تامهٔ یک معلول معدوم شود ولی معلول همچنان باقی باشد، یا معلول ـ ولو جزئی از آن ـ معدوم شود و علت تامهٔ آن باقی باشد. حال ایشان می‌گوید اگر علت تامه‌ای سبب پیدایش یک حرکت شد، آن جزء اول حرکت معلول یک علت تامه است، اگر علت، ثابت باشد علت تامه به حال خود باقی است، پس چگونه آن جزء اول حرکت، معدوم می‌شود در حالی که علتش باقی است؟ اگر جزء اول این معلول بخواهد معدوم نشود این معلول، دیگر حرکت نیست. قوام حرکت به این است که اجزائش متصرّم باشد. پس حرکت یا باید وجود پیدا نکند یا باید از علتی صادر شود که غیرثابت باشد، علتی که مانند خود حرکت، متغیر و در واقع ذی‌مراتب و متدرج الوجود باشد؛ علتی که هر مرتبه‌ای از آن، علت برای مرتبه‌ای از معلول باشد. به بیان دیگر علت حرکت باید مانند خود حرکت متجدد باشد.

از طرف دیگر علت حرکت ـ همچنان که قبلاً گفتیم ـ خود طبیعت است نه چیز دیگر و منشأ هر حرکتی از حرکات عرَضی که در خارج صورت می‌گیرد خود طبیعت است. پس چیزی می‌تواند مبدأ حرکت باشد که تجدد، ذاتیِ آن باشد نه عرضی آن. یک وقت هست

تجدد، ذاتی شیء است و یک وقت هست که تجدد برای شیء صورت یک امر عارض را دارد. آن چیزی که تجدد و انقضاء، ذاتی آن باشد، دو فرض دارد ولی مرحوم آخوند تنها یک فرض را مطرح می‌کند. یک فرض این است که آنچه منشأ حرکت می‌شود چیزی باشد که «ماهیت» آن عین تجدد باشد، یعنی ماهیتی باشد عین تجدد. ولی بنا بر اصالت وجود، چون ماهیت منشأ هیچ اثری نیست از این فرض باید صرف‌نظر کنیم.

فرض دیگر این است که آن چیزی که مبدأ حرکت است، حرکت، ذاتیِ «وجود» آن باشد یعنی جعل وجودش عین جعل تجدد و انقضا باشد، که روح مطلب در اینجا در همین نکته است. توضیح اینکه یک وقت هست که شیء ماهیتاً و وجوداً غیر از حرکت است، یعنی حرکت و تجدد نه عین ماهیت آن است مثل مقولهٔ «أن یفعل» و «أن ینفعل»، و نه عین وجودش. مثلاً می‌گوییم این جسم قطع نظر از حرکت دارای ماهیت و وجود است و حرکت یک امر خارجی است که بر آن وارد می‌شود؛ یعنی نسبت این جسم به حرکت بالامکان است مانند نسبت قیام به زید. چون این نسبت امکانی است نیازمند به علت است و لاجرم علتی باید این حرکت را که برای این جسم ممکن است به آن اعطا کند. پس جعل حرکت در اینجا به نحو «جعل تألیفی» است یعنی علت، جسمی را که در مرتبهٔ ذات خودش متحرک نیست متحرک می‌کند. در اینجا حرکت امری عارضی است و «العارضی یُعَلَّل»؛ امر عارضی نیازمند علت است.

اما اگر ما در عالم چیزی داشته باشیم که تجدد عین ذاتش باشد، در اینجا یک ذات نداریم که بعد تغیر را به آن بدهند، بلکه جعل خود این ذات به گونه‌ای است که از آن، تجدد انتزاع می‌شود. در مقام مثال مانند زمان است اگرچه ممکن است بگوییم این مثال داخل در ممثّل است. زمان حقیقتی است که نحوهٔ وجودش نحوهٔ وجود تجددی است یعنی اینچنین نیست که زمان ابتدا جعل شود و بعد تجدد عارض آن شود، بلکه جعل زمان عین جعل تجدد است. مثال بهتر که با ممثّل هم یکی نباشد امتداد است. آیا جسم قطع نظر از امتداد و بُعد و کشش، هویتی دارد؟ آیا نسبت امتداد به جسم نسبت امکانی است و علت در مرتبهٔ بعد از تحقق جسم به آن امتداد می‌دهد؟ آیا جسم قطع نظر از امتداد هویتی دارد و بعد امتداد به آن عارض می‌شود یا خلق جسم همان خلق امتداد است؟ جسم چیزی است که امتداد از ماهیتش و یا از وجودش انتزاع می‌شود. هرکدام که باشد امتداد، ذاتی جسم است و نیازمند جعل زائد بر جعل خود جسم نیست.

یک استدلال بر حرکت جوهری

حرف مرحوم آخوند این است که در حرکاتی که ما می‌شناسیم (حرکاتی که در چهار مقوله واقع می‌شود: حرکت أینی، حرکت وضعی، حرکت کمّی، حرکت کیفی) رابطهٔ این حرکات با موضوعاتشان رابطهٔ امکانی است، موضوع امری است که قطع نظر از این حرکات تحققی دارد و علتی به این موضوعِ تحقق یافته، این عرض، مقبول یا حالت را (هرچه می‌خواهید اسمش را بگذارید) به عنوان یک حالت ثانوی می‌دهد.

ایشان می‌گوید در دار وجود، ما حقیقتی داریم که تجدد و تصرم و انقضا برای آن، همان نسبت را دارد که امتداد برای جسم دارد. (البته این تشبیه را مرحوم آخوند نکرده است ولی تشبیهی است که نظر ایشان را خوب توضیح می‌دهد). در دار وجود چنین حقیقتی داریم و محال است نداشته باشیم زیرا در آن صورت، حرکتهایی که برای ما محسوس است یعنی حرکات أینی، وضعی، کمّی و کیفی غیرقابل توجیه خواهد بود. نسبت حرکت به آن حقیقت، مانند نسبت امتداد به جسم است یعنی جعل وجود آن به گونه‌ای است که حرکت از آن انتزاع می‌شود. بنابراین نسبت حرکت به آن حقیقت، نسبت لازم به ملزوم است که بی‌نیاز از جعل است، زیرا مناط جعل، امکان است. این طور نیست که اول اربعه جعل می‌شود و بعد برای آن زوجیت را جعل می‌کنند، بلکه جعل اربعه به حیثی است که از آن زوجیت انتزاع می‌شود.

مرحوم آخوند می‌فرمایند در عالم، حقیقتی باید باشد که نسبت حرکت به آن حقیقت، نسبت ضروری و وجوبی باشد، نسبت لازم به ملزوم باشد، نسبت امتداد به جسم باشد به گونه‌ای که جعل هویت آن عین جعل حرکت باشد. آنوقت برای چنین چیزی حرکت از عوارض هست اما از «عوارض تحلیلی» است نه از «عوارض خارجی»؛ یعنی عارض و معروض در ظرف عقل عارض و معروضند ولی در خارج، عارض و معروضی نداریم بلکه رابطهٔ عینیت برقرار است. حرکت از معقولات ثانیه است و معقولات ثانیه ظرف عروضشان ذهن و ظرف اتصافشان خارج است. چنین نیست که اربعه‌ای در خارج وجود دارد و چیزی به نام زوجیت در خارج عارض آن می‌شود، بلکه زوجیت از اربعه فقط انتزاع می‌شود. ذهن است که اینها را به عارض و معروض تحلیل می‌کند ولی در خارج عروضی وجود ندارد. امتداد برای جسم هم از همین قبیل است. پس در دار هستی چیزی هست که حرکت عارض آن است ولی نه عارض عینی و خارجی بلکه عارض تحلیلی، یعنی وجودش به حیثی است که از متن ذات این وجود حرکت انتزاع می‌شود.

پس بحث تا اینجا در این بود که حرکت از آن نظر که امری است بین قوه و فعلیت، نیازمند موضوعی است که ثابت باشد و چون نسبت حرکت به موضوع خودش نسبت امکانی است شیء به فاعلی نیاز دارد که به آن حرکت بدهد و آن علت باید متغیر باشد، ولی دیگر نمی‌تواند متغیر بالعرض باشد و الّا باز آن متغیر هم علتی می‌خواهد.

پس حرکت باید به حقیقتی منتهی شود که نسبت حرکت به آن حقیقت مانند نسبت زوجیت به اربعه و نسبت امتداد به جسم باشد و آن حقیقت امری است که متجدد بالذات است یعنی حرکت لازمهٔ ذاتش است نه عارض بر ذاتش و چون متجدد بالذات است نیازمند به علتی که به آن حرکت بدهد نیست بلکه نیازمند به علتی است که خود آن حقیقت را افاضه کند[1].

پس روح مطلب در این «فی حکمة مشرقیة» در واقع اثبات حرکت جوهری است، منتها مرحوم آخوند سبک بیانش این‌گونه است که در بیان آن مسائلی که خود، آنها را اثبات کرده است مثل اصالت وجود و حرکت جوهری، مانند انسانهای شتابزده می‌ماند یعنی قبل از آنکه به بحث برسد، در لابلا می‌خواهد مطلب را بگنجاند و بگوید و در واقع می‌خواهد ذهنها بهتر آماده شود.

ما هنوز به مسئلهٔ اثبات حرکت جوهری نرسیده‌ایم ولی اینجا ضمناً آن را اثبات کردیم؛ یعنی ثابت کردیم که تمام حرکات عرضی باید به حرکت ذاتی منتهی شود. مقصود از «حرکت ذاتی» حرکتی است که لازمهٔ ذات موضوعش باشد و اتصاف موضوعش به آن نیازمند به علت نباشد، بلکه نفس موضوعش برای انتزاع حرکت کافی باشد و آن

---

۱. سؤال: آیا چیزی که خودش متجدد بالذات باشد علتش نباید متجدد بالذات باشد؟
استاد: خیر، آن دلیلی که در آنجا داشتیم در اینجا نمی‌آید. گرچه یک مقدار پیش می‌افتیم ولی عرض می‌کنیم که اگر آن علتی که علت طبیعت است به نحوی باشد که در آن علت باز انفکاک معلول از علت فرض بشود، آنجا هم همین ایراد هست. ولی ما می‌گوییم علت طبیعت، خود طبیعت نیست، بلکه ماوراء طبیعت است، در میان اجزاء طبیعت این حرف معنی دارد که بگوییم چون طبیعت زمانی است، حرکت هم زمانی است، حرکت در این قسمت از زمان معدوم است ولی طبیعت در آن قسمت زمان بوده و در این قسمت زمان هم باقی است. ولی ماوراء طبیعت محیط بر زمان است، نسبت به ماورای طبیعت، عدم معنی ندارد. اینکه می‌گوییم طبیعت امری است متجدد الذات، در نسبت میان اجزاء طبیعت به یکدیگر، فنا و زوال معنی دارد ولی نسبت به ماوراء طبیعت اساساً زوال و فنا نیست. برای او و نسبت به او، آن شیء ازلاً و ابداً وجود دارد، چون او بر همهٔ مراتب محیط است. این است که در اینجا آن ایراد نمی‌آید.

[موضوع]، جوهر یا طبیعت جوهری است[۱].

نظر مرحوم آخوند دربارهٔ موضوع حرکت

مطلب که به اینجا می‌رسد مرحوم آخوند عود می‌کنند به آنچه در فصل پیش گفتند. در فصل پیش گفته شد که حرکت نیازمند است به موضوعی که «بوجه» ثابت باشد. نیز گفته شد که حرکت نیازمند به موضوعی است که مرکب باشد از ما بالقوة و ما بالفعل که همان جسم است. چگونه این مطالب با آنچه در «فی حکمة مشرقیه» گفته شد سازگار است؟

ایشان می‌گوید ما آن حرف را تصحیح می‌کنیم. تصریح نمی‌کند که ما آن حرف را به مذاق قوم گفتیم ولی همان طور که حاجی و دیگران می‌گویند، معلوم است که آن حرف به مذاق قوم گفته شده است. مرحوم آخوند به آنها که می‌گویند حرکت نیازمند یک موضوع ثابت است می‌گوید اگر مقصودتان از حرکت حرکات عرضی باشد ما این حرف را می‌پذیریم. همچنین می‌گوید مقصودتان از موضوع چیست؟ اگر مقصودتان از موضوع شامل ماهیت هم می‌شود می‌گوییم بله، هر حرکتی نیازمند به یک موضوع ثابت باقی دارد ولو آن موضوع ثابتِ باقی ماهیت باشد. چون در باب حرکت جوهری هم ماهیت، ثابت است گرچه وجود، متجدد است[۲]. البته آنها در مورد موضوع گفتند که باید مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد که همان جسم است. بنابراین اینکه مرحوم آخوند می‌گوید «اگر مقصود چنین چیزی است» باید گفت که مقصود آنها چنین چیزی نبوده و دیگر آوردن «اگر» در اینجا موردی ندارد. البته مرحوم آخوند برای شکافتن مطلب می‌گوید و الّا خود او هم می‌داند که مقصود آنها چنین چیزی نیست.

اما اگر مقصود از موضوع، صرف ماهیت نیست بلکه مراد شما یک ماهیت متحصلِ متحقق است می‌گوییم اینکه حرکت به موضوع ثابت نیازمند است فقط در بعضی حرکات

---

۱. **سؤال:** اینجا روشن نشد که مراد از جوهر، طبیعت جوهریه است یا طبایع انواع؟
استاد: صور نوعیه هم جوهرند، عرض که نیستند. جوهر چنانکه می‌دانید پنج قسم دارد: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم. صورت که می‌گویند جوهر است اعم است از صورت جسمیه و نوعیه.

۲. **اشکال:** ماهیت منتزع از حد وجود است. وجودی که خودش سیر کمالی دارد قطعاً مراتب دارد. پس تدرج در ماهیت هم می‌آید و ماهیت ثابتی در حرکت جوهریه نداریم.
استاد: نه، تدرج در ماهیت نمی‌آید. اگر مقصودتان ماهیات نامتناهی بالقوه است این حرف درستی است؛ آن را بعد خود مرحوم آخوند هم می‌گوید.

یعنی «حرکات عرضی» صادق است؛ در «حرکات ذاتی» نیاز به چنین موضوعی نداریم[۱].

پس اجمالاً چنین می‌گوییم که اگر مقصود شما از موضوع یک موجود بالفعلِ متحصل است ـ که قطعاً مقصود همین بوده است چون مطلب فصل پیش همین بود ـ می‌گوییم این فقط در حرکات عرضی صادق است. پس بدین نحو سخن فصل گذشته را تصحیح می‌کنیم. اینکه در فصل پیش گفتیم که حرکت باید موضوع داشته باشد فقط در حرکات عرضی صادق است.

ما در ابتدای این جلسه مطلب را شکافتیم و عرض کردیم که به سه دلیل حرکت نیازمند به موضوع است. یکی اینکه حرکت عرض است. حال اگر حرکت را عرض بدانیم، حرکت در اعراض عرض است، حرکت در جوهر که عرض نیست. یعنی حرکت در هر مقوله‌ای تابع مقولهٔ خودش است. حرکت در کم، کم است و حرکت در کیف، کیف است و حرکت در جوهر هم جوهر است. پس آن ملاک در اینجا نیست. اما اگر دلیل نیازمندی حرکت به موضوع، مسئلهٔ قوه و فعلیت باشد معنایش این است که هر امر حادثی ـ یعنی هر امری که برای امر دیگر حادث شده است و امر اول نسبت به امر دوم بالقوه است و آن را بالفعل ندارد ـ نیازمند به موضوع است. در اینجا گفتیم که حرکت لازمهٔ ذات متحرک است و حرکت از متحرک انتزاع می‌شود و قوه‌ای در کار نیست. [پس دلیل دوم هم در مورد حرکت جوهری کاربردی ندارد.]

اگر هم بخواهیم مسئلهٔ وحدت شخصیه و حافظ وحدت بودن موضوع را دلیل نیازمندی حرکت به موضوع بدانیم می‌گوییم در حرکت در جوهر، خود جوهر حافظ وحدت خود است. حتی در عرض هم می‌توان گفت که حافظ وحدتش خودش است[۲].

ما در فصل پیش گفتیم که حرکت نیازمند به موضوعی است که مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد. مرحوم آخوند این را هم در اینجا تصحیح می‌کند به این نحو که این مطلب هم فقط در حرکات عرضی صادق است. در حرکات ذاتی ما نیازی به موضوعی که مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد نداریم. اینجاست که مرحوم آخوند تعبیر می‌کند که فاعل و قابل یکی است که در جلسهٔ بعد به آن می‌پردازیم.

---

۱. ما بعد از این هر وقت می‌گوییم «حرکت عرضی» مقصودمان حرکتی است که نسبت آن به موضوعش نسبت امکانی باشد و وقتی می‌گوییم «حرکت ذاتی» یعنی آنکه لازمهٔ ذات موضوعش باشد، که منطبق می‌شود بر حرکت در جوهر.

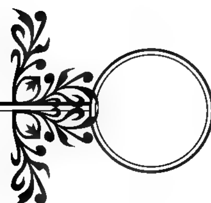
۲. [در جلسات مربوط به فصل ۲۴ **اسفار** این مباحث به تفصیل مورد بحث قرار گرفته است.]

یک مطلب مهمی در اینجا مطرح است و آن را باید در نظر داشته باشید تا بعد ببینیم در مورد آن چه می‌توان گفت. برخی از متأخرین که بعد از مرحوم آخوند بوده‌اند و با مسلک ایشان چندان موافق نبوده‌اند مثل مرحوم میرزا ابوالحسن جلوهٔ معروف، در اینجا ایرادی را مطرح کرده‌اند. ایشان رسالهٔ کوچکی دارد که در حاشیهٔ **شرح هدایه** تحت عنوان ربط حادث به قدیم چاپ شده است. در آنجا مرحوم جلوه می‌خواهد این مطلبی را که مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید متزلزل کند. بیان ایشان به طور تقریبی این است که شما می‌گویید حرکت از باب اینکه یک امر عرضی است و نسبت آن به موضوعش بالامکان است نیازمند به علت است. ما عین حرفی که شما در باب طبیعت می‌گویید که تجدد از ذات آن انتزاع می‌شود، در باب خود حرکت حتی حرکات عرضی می‌گوییم. البته ما نمی‌گوییم که در حرکات عرضی، ذاتی داریم و وجودی که حرکت از وجود آن انتزاع می‌شود بلکه می‌گوییم چیزی است که ماهیتش عین تجدد است.

همان طور که شما در باب طبیعت جوهریه می‌گویید که جاعل وجودی را جعل می‌کند که از آن حرکت انتزاع می‌شود، ما می‌گوییم جاعل، ماهیتی را جعل می‌کند که آن ماهیت عین حرکت است. چه مانعی دارد که بدون آنکه نیازمند طبیعت سیال باشیم مطلب را در خود حرکت خاتمه دهیم؟ من این مطلب را عرض کردم تا در چند جلسهٔ دیگر و یا در فصل سی و سوم (ربط حادث به قدیم) در مورد آن بحث کنیم[۱].

---

۱. [اشکال مرحوم جلوه در اواخر جلسهٔ بیست و دوم مجدداً طرح و در اواخر جلسهٔ بیست و چهارم پاسخ داده شده است.]



جلسهٔ بیست و یکم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و ما ذکر أیضاً فیه من أنّ موضوع الحرکة مرکب من مابالقوة و مابالفعل قول مجمل...»[1].

بحث به اینجا رسید که ما دوگونه حرکت داریم: حرکت عرضی و حرکت ذاتی به همان معنایی که در جلسهٔ پیش توضیح دادیم. سپس دو سؤال مربوط به مطالب فصل گذشته مطرح شد. در فصل گذشته گفتیم که حرکت نیازمند به موضوعی ثابت است. سؤال اول این بود که تکلیف موضوع ثابت در حرکت ذاتی چه می‌شود؟ پاسخ را در جلسهٔ گذشته عرض کردیم.

رفع یک توهم

در اینجا مرحوم حاجی حاشیهٔ توضیحی خوبی دارند. می‌گویند یک وقت توهم نشود که این مطلب که موضوع حرکت در جمیع زمان حرکت، ثابت و مستمر است با آنچه که قبلاً گفتیم در تناقض است. توضیح توهم این است که از یک طرف گفته می‌شود که جسم چون موضوع حرکات عارضی است ثابت و مستمر است و از طرف دیگر گفته می‌شود که

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۱۹، ص ۶۲.

بنا بر حرکت جوهری، جسم ثبات ندارد چون حرکت، در جوهر جسم است. مرحوم حاجی می‌گوید ـ و حرفشان هم درست است ـ که مقصود از این ثبات، ثبات نسبی است که با حرکت داشتن منافات ندارد؛ مقصود این است که حرکت نیازمند به موضوع واحدی است که وحدتش باقی باشد.

توضیح اینکه همچنان که در جلسهٔ گذشته عرض کردیم، اینکه جسم حرکت واحدی داشته باشد ـ مثلاً حرکت مکانی واحدی داشته باشد ـ دائر مدار این است که جسم واحدی این حرکت را انجام بدهد و الّا اگر دو جسم داشته باشیم و از اینجا تا نصف راه را یک جسم طی کند و بعد آن جسم معدوم شود و جسم دیگری به جای آن حرکت را ادامه بدهد این دو حرکت است نه یک حرکت واحد و مستمر. بنابراین تا جسم وحدت نداشته باشد حرکتش نمی‌تواند واحد باشد.

جسم اگر بخواهد جسم واحدی باشد به این معنا که یک وحدت شخصیهٔ باقی داشته باشد، به دو نحو ممکن است. یکی اینکه جسم در درون خود حرکت نداشته باشد و دیگر اینکه در درون خودش حرکت داشته باشد، ولی این حرکت در درون جسم، یک حرکت متصل واحد باشد که در این صورت وحدت شخصی جسم از بین نمی‌رود زیرا خود آن جسم هم یک واحد حرکت مستمر است. وحدت یک حرکت، مثلاً حرکت از این دیوار تا آن دیوار وابسته به آن است که متحرک، واحد مستمر باشد به طوری که متحرک در نقطهٔ اول و متحرک در نقطهٔ آخر یکی باشد. این درست است. اما آیا خود متحرکی که این حرکت قائم به آن است باید در ذات خودش ساکن باشد؟ نه، این طور نیست. پس اگر متحرک در ذات خودش متحرک باشد، این طور می‌شود که یک متحرک بالذات متحرک بالعرض است؛ شیئی که متحرک بالذات است، این حرکت واحد عرضی را انجام می‌دهد. این متحرک بالذات خودش یک واحد مستمر است، ولی یک واحد حرکتی است که استمرار دارد. پس یک حرکت ذاتی، موضوع یک حرکت عرضی واقع شده است. بنابراین دو مطلب بالا که در ابتدای توضیح حاشیهٔ مرحوم حاجی ذکر کردیم با هم منافات ندارند و توضیحی که ایشان دادند توضیح درستی است[1].

اما سؤال دوم. باز در فصل گذشته گفتیم که حرکت نیازمند به موضوعی است که

---

۱. سؤال: آیا آمدن کلمهٔ «بوجه» در کلام مرحوم آخوند به همین دلیل بود؟

استاد: بله، البته آن فصل تقریباً توضیح نظر قدما بود ولی اینکه مرحوم آخوند این «بوجه» را که با فلسفهٔ خودشان جور درمی‌آید در آنجا گنجاندند برای همین نکته بود.

مرکب از «ما بالقوه» و «ما بالفعل» باشد. سؤال دوم این است که تکلیف این مطلب در حرکت ذاتی چه می‌شود؟

وحدت فاعل و قابل در حرکت ذاتی

مرحوم آخوند در اینجا توضیح می‌دهند که آن مطلب را هم باز ما باید در واقع تصحیح کنیم به این شکل که باز قائل به تفصیل شویم. اینکه آیا موضوع باید مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد یا نه، وابسته به آن است که حرکت چه حرکتی باشد. اگر حرکت مورد نظر از قبیل حرکات عرضی و یا به تعبیر مرحوم آخوند از «حرکات عارضهٔ جسم» باشد، مثل حرکاتی که در مقولات چهارگانه رخ می‌دهد (همین حرکات محسوس و ظاهری أینی، وضعی، کمّی و کیفی) در این‌گونه حرکات، موضوع نمی‌تواند قوهٔ محض باشد، همچنان‌که نمی‌تواند فعلیت محض باشد، بلکه موضوع باید مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل بوده و در جمیع زمان حرکت، مستمر و ثابت باشد. اما اگر حرکت، حرکت ذاتی باشد، ما نیازمند به یک موضوع مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل نیستیم، بلکه در حرکت ذاتی قابل و فاعل هر دو یکی است: «**فالقابل و الفاعل هناک امر واحد**»[1].

مراد مرحوم آخوند از اینکه قابل و فاعل هردو یکی است چیست؟ ایشان می‌خواهد بگوید حرکت در اینجا چیزی نیست که نیاز به موضوع داشته باشد که این مطلب نیاز به توضیح دارد.

در لوازم انتزاعی، مثل زوجیت که از لوازم اربعه است فاعل چیست و قابل کدام است؟ آیا اربعه قابل زوجیت است یا فاعل آن؟ در اینجا به یک اعتبار نه فاعلیتی وجود دارد نه قابلیتی، چون فاعلیت و قابلیت در مورد امور عینی و حقیقی است، یعنی اموری که در عالم اعیان وجود دارد. در باب معانی و مفاهیم انتزاعی، واقعیتی جز انتزاع ذهن در کار نیست؛ واقعیتی در بیرون از ذهن نیست تا سخن از این به میان بیاید که فاعل چیست و قابل کدام است. اربعه به حیثی است که وقتی که ذهن آن را تصور می‌کند، از آن زوجیت را انتزاع می‌کند نه اینکه زوجیت در خارج یک وجود عینی است که به اربعه ضمیمه شده است که اگر این‌گونه بود سخن از فاعل و قابل هردو درست بود، ولی وقتی با امری «اعتباری» به یک اصطلاح و «انتزاعی» به اصطلاح دیگر سروکار داریم واقعیتی نیست تا

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۳.

فاعل و قابلی در کار باشد. این یک تعبیر. در تعبیر دیگر از همین مطلب این طور می‌گوییم که در اینجا فاعل و قابل هردو یکی است، چون فاعلیت و قابلیت در اینجا حقیقی نیست. اربعه از یک لحاظ فاعل زوجیت است و از یک لحاظ قابل زوجیت.

در گذشته خواندیم که فخر رازی در آنجا که می‌خواست این قاعده را که «هر متحرکی نیازمند به محرک است» نقض کند می‌گفت اگر فاعل شیء باید غیر از قابل آن باشد پس در مثل اربعه و زوجیت چه می‌گویید؟ جواب دادند که اینها امور انتزاعی است و امور انتزاعی را نباید با امور عینی مقایسه کرد. پس وقتی می‌گوییم فاعلیت و قابلیت در اینجا یکی است، معنایش این است که نه فاعلیتی در عالم عین وجود دارد و نه قابلیتی، و هر دو انتزاعی و اعتباری است. وقتی انتزاعی و اعتباری شد، اربعه به اعتباری قابل زوجیت است و به اعتباری فاعل زوجیت.

در باب جواهر که اگر متحرک باشند متجدد بالذات هستند گفتیم که حرکت از لوازم وجود این متحرک است، نه از عوارض وجود آن. چنین نیست که وجود جوهر، در خارج باشد و سپس در خارج حرکت به آن عارض شود، بلکه نسبت حرکت با جوهر جسمانی از قبیل نسبت بُعد با جوهر جسمانی است. حرکت چیزی است که از حاقّ ذات جوهر جسمانی انتزاع می‌شود، نه اینکه حرکت حقیقتی است که به آن ضمیمه می‌شود. اگر این طور بود این حرکت حرکت عرضی می‌بود.

پس وقتی نسبت حرکت ذاتی یا حرکت جوهری به متحرکِ به این نوع حرکت، نسبت لازم و ملزوم شد، این نسبت مثل نسبت زوجیت به اربعه می‌شود. پس در اینجا به یک تعبیر فاعلیت و قابلیتی نیست و به تعبیر دیگر قابل و فاعل یک چیز است.

تعبیری که مرحوم آخوند در اینجا دارد ممکن است سبب اشتباه شود. اینکه می‌گوید فاعل و قابل یکی است و حتی تعبیر می‌کند که در اینجا فعلیت و قوه مُضمَّن در یکدیگر هستند نباید موجب شود کسی خیال کند که ایشان می‌خواهد بگوید فاعلیت حقیقی و قابلیت حقیقی در اینجا یکی شده است، بلکه مقصود این است که فاعلیت و قابلیتی در اینجا نیست و در نتیجه جایی برای موضوع حرکت باقی نمی‌ماند زیرا ما نیاز به موضوع را از سه راه اثبات کردیم. یکی از این راه که حرکت عرض است و عرض نیاز به موضوع دارد. حرکت در اعراض، عرض است اما حرکت در جوهر که عرض نیست. پس با این استدلال موضوع برای حرکت جوهری اثبات نمی‌شود. البته مرحوم آخوند از این راه وارد نشدند.

راه دوم این بود که حرکت از آن جهت نیازمند به موضوع است که امری است که در

خارج «حادث» می‌شود. پس سخن در حرکاتی است که برای اشیاء حدوث پیدا می‌کنند یعنی قابلیت و مقبولیت حقیقی و عینی در کار است، اما در حرکاتی که از حاقّ ذات اشیاء انتزاع می‌شوند این برهان برای نیازمندی حرکت به موضوع جاری نیست[۱].

یک سؤال مهم

بعد مرحوم آخوند مطلبی را مطرح می‌کند که پاسخ یک سؤال مقدّر است و این سؤال، یک سؤال اساسی است. گفتیم در حرکات عرضی، حرکت برای یک موضوع حادث می‌شود و امری است که به موضوع ضمیمه می‌شود، پس ناچار حرکت موضوع می‌خواهد، موضوعی که مرکب از «ما بالقوه» و «ما بالفعل» باشد. در «حرکت ذاتی» چون حرکت از لوازم ذات متحرک و منتزع از متحرک است علت نمی‌خواهد زیرا منشأ انتزاعِ امر انتزاعی است که علت می‌خواهد نه خود امر انتزاعی. همین طور این نوع از حرکت، موضوع هم نمی‌خواهد، چون امر انتزاعی موضوع واقعی ندارد و موضوعش همان منشأ انتزاعش است.

مستشکل کلام را روی خود منشأ انتزاع یعنی در نفس جوهر جسمانی می‌برد. نمی‌گوید که حرکت قابل می‌خواهد تا شما بگویید در اینجا نسبت حرکت با متحرک نسبت لازم به ملزوم است. می‌گوید فرض این است که خود آن صورت جسمانی امری است که حادث است، بلکه عین حدوث و تجدد است. همان برهانی که شما دربارهٔ حرکت عرضی آوردید و گفتید حرکت عرضی نیازمند به موضوع یعنی نیازمند به یک قابل است، ما آن را در مورد نه حرکت جوهری بلکه خود متحرک جوهری پیاده می‌کنیم؛ می‌گوییم خود این متحرک امری است که آناً فآناً حادث می‌شود. پس در عین اینکه حرکت عین متحرک است نیازمند به موضوع است زیرا شما خودتان گفتید: «**کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها**».

جواب می‌دهند که موضوع حرکتِ صور جسمانیه یعنی همان فعلیتها «هیولای اولی» است. پس در حرکت جوهری چون حرکت امری انتزاعی است موضوع نمی‌خواهد اما نفس متحرک جوهری از آن جهت که امری است که در حال حدوث است و هر امر در

۱. [در مورد راه دیگر و لازمهٔ آن برای حرکت جوهری در اواخر جلسهٔ گذشته تحت عنوان «نظر مرحوم آخوند دربارهٔ موضوع حرکت» توضیح داده شد. این بحث در جلسات مربوط به فصل ۲۴ به تفصیل آمده است.]

حال حدوث «بین القوة و الفعل» است نیازمند به یک قابل است یعنی احتیاج به موضوع دارد. موضوع آن چیست؟ ناچار می‌گوییم مادهٔ اولی است؛ یعنی هیولای اولی که قوهٔ محض است این صورت متدرج را می‌پذیرد که از این صورت، حرکت انتزاع می‌شود.

تفسیر ناموجه حاجی

در اینجا مرحوم آخوند تعبیر خاصی دارند و مرحوم حاجی خواسته‌اند این تعبیر را اصلاح کنند. ابتدا باید مطلب مرحوم آخوند را توضیح دهیم. ایشان می‌گویند صور که آناً فآناً حادث می‌شوند، «ایجاباً» هیولایی دارند و هر هیولایی «استعداداً» صورتی دارد و دائماً هیولا و صورتها متغیر می‌شوند. هیولا در این مرتبه که هست صورتی را بالفعل دارد و در محل خودش اثبات شده است که صورت «شریکة العلة» برای هیولاست یعنی به منزلهٔ علت ایجابی هیولاست؛ آن صورت بالفعل علت ایجابیِ هیولای فعلی است و این هیولا مستعد صورت دیگر است. پس هیولا نسبتش به صورت دوم نسبت استعداد است. بعد این هیولا از این صورت می‌گذرد و باز آن صورت آن هیولای خودش را بالایجاب دارد و برای آن «شریکة العلة» است و آن هیولا مستعد صورت دیگر است و این امر علی‌الدوام استمرار دارد: هیولایی و صورتی، هیولایی و صورتی.

مرحوم آخوند می‌گوید: نباید تصور شود که این بدان معناست که صورتها متبادل می‌شوند زیرا این تجزیه را ذهن ما می‌کند و می‌گوید صورتی بعد از صورتی و صورتی بعد از صورتی می‌آید. در واقع یک صورت واحد مستمر است (مستمر به معنی حرکت مستمر) و این صور به دنبال یکدیگر می‌آیند و فانی می‌شوند، نه به این معنا که یکی حادث و سپس فانی می‌شود و بعد دیگری می‌آید، بلکه یک وجود متصل و ممتد است که آناً فآناً پیدا می‌شود. حتی چون این حرکت، حرکت اشتدادی است ضرورتی ندارد که ما در همهٔ مراتب قائل به فنا بشویم، صورتی حادث می‌شود و اشتداد پیدا می‌کند و باز صورت بعدی، ولی تمام این صور در واقع یک واحد را تشکیل می‌دهند، نه اینکه صور متعاقب به معنی منفصل باشند. اگر می‌گوییم «متعاقب»، یعنی ذهن ما اینها را تکثیر می‌کند، نه اینکه در واقع متعاقب باشند.

بنابراین اگر حرکت را در نظر بگیریم، نه نیازمند به فاعل هستیم و نه قابل و به یک اعتبار می‌گوییم فاعل و قابل یکی است، یعنی در واقع فاعل و قابلی در کار نیست. اگر از نظر صورت که منشأ انتزاع حرکت جوهری است در نظر بگیریم هم نیازمند به فاعل

هستیم و هم نیازمند به قابل. فاعل، همان علت ماوراء طبیعی است که جاعل نفس صورتهاست نه حرکتهای آنها، و قابل هم هیولای اولی است.

تعبیری که مرحوم آخوند در اینجا دارند این است که «**لکل صورة هیولی و لکل هیولی صورة اخری**». معنای سخن ایشان این خواهد شد که اگر صور، متعدد به معنی منفصل و متکثر باشند، قهراً هیولاها هم متکثر و منفصل هستند. ولی چون مرحوم آخوند این حرف را نمی‌زند و می‌گوید اگر می‌گوییم صور متعدد است یعنی اعتباراً متعدد است و در واقع همهٔ این صور یک وحدت اتصالی دارند، پس عین این سخن را در مورد هیولا هم باید بگوییم و قائل شویم که حرکت در ذات هیولا هم هست و هیولا همان وحدت اتصالی را که در میان مراتب صورت هست داراست.

ولی [به عقیدهٔ مرحوم حاجی] در مورد هیولا چنین حرفی نمی‌توان گفت. این است که حاجی در اینجا سخن مرحوم آخوند را توجیه و تأویل می‌کند. می‌گوید مقصود مرحوم آخوند این است که اگر هر صورتی غیر از صورت دیگر است، به اعتبار این است که واقعاً هر مرتبه‌ای از صورت غیر از مرتبهٔ دیگر از آن است، ولی اگر می‌گوید هر هیولا غیر از هیولای دیگر است [مراد این نیست که غیریتی در کار است] زیرا هیولا وحدت شخصی دارد. هیولا به وحدت شخصی خود باقی است و اختلاف هیولاها به اعتبار استعدادهاست. هیولا در این مرتبه مستعد یک صورت است و در مرتبهٔ دیگر همین هیولای شخصی مستعد صورت دیگر است. پس اگر تعبیر به «**هیولی أخری**» شده است این دو «**أخری**» به یک معنا نیستند.

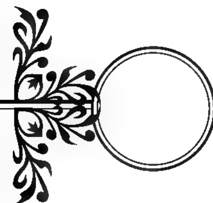
ولی ظاهراً این توجیه حاجی مرضیّ مرحوم آخوند نیست. مرحوم حاجی در **منظومه** می‌گوید: «**الهیولی فی عالم العناصر واحد بالوحدة الشخصیة**»، ولی مرحوم آخوند در باب هیولا نظری دارند که در چند فصل گذشته هم مطرح شد. اگرچه شاید نشود همهٔ نظرات مرحوم آخوند در مورد هیولا را با هم جمع کرد ولی ایشان مکرراً این مطلب را می‌گوید که وحدت هیولا «وحدت جنسی» است نه «وحدت شخصی».

به عقیدهٔ مرحوم آخوند هیولا از خودش هیچ حکمی ندارد مگر به تبع صورت، همان‌طور که جنس حکمی ندارد مگر به تبع فصل. اگر وجود صورت، وجود اتصالی استمراری باشد هیولا به تبع، وجود استمراری اتصالی دارد. به این معناست که مرحوم آخوند می‌گوید در عالم طبیعت نه فقط صورتها حادث زمانی هستند بلکه ماده هم حادث به حدوث زمانی است. قبل از ایشان، شیخ و دیگران با اینکه برای هیولا چندان درجه‌ای

از وجود قائل نبودند ولی در همان حد که قائل بودند می‌گفتند ماده ذاتاً حادث و زماناً قدیم است ولی صورتها، هم ذاتاً و هم زماناً حادث هستند. اما مرحوم آخوند بعد که هیولای اولی را اثبات می‌کند، می‌گوید چون هیولای اولی هیچ حکمی ندارد مگر به تبع صورت، بنابراین اگر صورت حادث باشد هیولا حادث است و اگر قدیم باشد هیولا هم قدیم است؛ اگر صورت وجود اتصالی داشته باشد هیولا وجود اتصالی دارد و اگر صورت وجود غیراتصالی داشته باشد هیولا هم همین‌گونه است. مثلاً این کتاب به حسب صورت جسمیه اتصال به معنای امتداد دارد. اگر هیولای اولایی در اینجا هست آن هم به تبع صورت امتداد دارد. حال اگر برای صورت، کشش و امتداد زمانی قائل شدیم، هیولا هم به تبع صورت امتداد زمانی دارد.

بنابراین توجیه حاجی از عبارت مرحوم آخوند توجیه روایی نیست و برخلاف مقصود مرحوم آخوند است. مرحوم آخوند در اینجا تعمدی داشته است که این طور بگوید که همان‌طور که صورتها متغیر و متبدل هستند هیولا هم ـ چون از خودش حکمی ندارد ـ وجود متغیر و متبدل دارد. هیولا، «بالذات» نه متحرک است و نه ساکن، ولی به تبع صورت می‌تواند متحرک و یا ساکن باشد. در اینجا این فصل پایان می‌پذیرد.

اثبات طبیعت برای متحرک و اینکه طبیعت مبدأ قریب همه حرکات است



جلسهٔ بیست و دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

فی إثبات الطبيعة لكل متحرک و أنها هی المبدأ القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعيّة أو قسريّة او إراديّة

«أما إذا كانت الأولى فظاهر أنّ فاعلها الطبيعه، و أما اذا كانت قسرية ...»[1].

محتوای این فصل تا اندازه‌ای در فصل سیزدهم مطرح شد. عنوان فصل سیزدهم این بود: «**فی دفع شكوک أوردت علی قاعدة كون كلّ متحرک له محرک**»، كه ما در آنجا گفتیم كه بهتر بود عنوان فصل چیز دیگری بود. در آنجا این مطلب ثابت شد كه هر متحركی محركی دارد و باز گفته شد كه محرک مباشر در حركات عرضی طبیعت است. مكرر در همین درس عرض كرده‌ایم كه فلاسفه روی این مطلب اصرار دارند و بعد هم در اواخر مباحث حركت بیشتر این مطلب تأكید خواهد شد كه فاعل مباشر هر حركتی كه در یک جسم صورت می‌گیرد «طبیعت» خود آن جسم و به تعبیر دیگر «صورت نوعیهٔ» آن است كه «قوه»ای است جوهری در آن جسم.

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۰، ص ۶۴.

فاعل در حرکت قسری

فلاسفه معتقدند که حتی در «حرکات قسری» هم این مطلب صادق است. این مسئله‌ای است که در آینده به طور مفصل در مورد آن بحث می‌شود و در زمان ارسطو هم مطرح بوده است. مثلاً وقتی ما سنگی را به سمت بالا پرتاب می‌کنیم چگونه می‌شود که به سمت بالا می‌رود[۱]؟ آیا محرک آن همراه آن نیست و با این حال به سمت بالا حرکت می‌کند؟ [در مورد حرکت به سمت پایین این سؤال مطرح نیست زیرا] اینکه سنگ پس از رها شدن به سمت پایین می‌آید به این جهت است که به قول قدما طبیعت خودِ سنگ متمایل به مرکز است و به قول امروزیها قوهٔ جاذبهٔ زمین آن را به سمت خود می‌کشد.

یکی از نظریات امروز این است که وقتی سنگ پس از پرتاب به سمت بالا می‌رود این حرکت بدون محرک صورت می‌گیرد. یکی از نظریات قدیم در توجیه حرکت سنگ به سمت بالا این است که امواجی که در هوا پیدا می‌شود این سنگ را به سمت بالا می‌راند، همان طور که می‌توان به کمک امواج آب، چوبی را بر روی آب حرکت داد مثل آن وقتی که چیزی روی حوض است و دست به آن نمی‌رسد و با ایجاد امواج در آب می‌توان آن را به یک جهت خاص حرکت داد.

نظریات دیگری باز در اینجا هست ولی نظریه‌ای که حکما از بوعلی‌سینا به بعد قبول کرده‌اند و حتی خلاف نظریهٔ ارسطوست این است که فاعل حرکت در اینجا طبیعت سنگ یا قوه‌ای است که در خود سنگ است. وقتی شما ضربه‌ای به سنگ وارد می‌کنید، این ضربهٔ شما و یا هوا نیست که سنگ را بالا می‌برد بلکه ضربهٔ شما تغییری در طبیعت سنگ به وجود می‌آورد که در اینجا مسئلهٔ «میل» مطرح می‌شود. در اثر ضربه، یک مبدأ میل در شیء پیدا می‌شود و آن مبدأ میل است که آن را بالا می‌برد[۲].

اینجا یک مسئلهٔ دیگر پیش می‌آید. این شیء که به سمت بالا حرکت می‌کند چرا پس از طی مسافتی برمی‌گردد؟ آیا علت آن فشار هواست؟ اگر چنین است پس اگر ما در یک خلأ سنگی را پرتاب کنیم اگر فضا لایتناهی باشد و هیچ مانعی هم در کار نباشد حرکت سنگ تا ابد باید ادامه پیدا کند. آیا چنین است یا چون باز این حرکت قسری است

---

۱. البته این حرکت کم‌کم ضعیف می‌شود و سنگ پس از رسیدن به نقطهٔ اوج، به سمت زمین باز می‌گردد. بحثی در اینجا مطرح است که آیا سنگ لحظه‌ای می‌ایستد و بعد برمی‌گردد و یا رفتن و برگشتن، متصل به یکدیگر است که فعلاً مورد بحث ما نیست.

۲. مسئلهٔ میل و مبدأ میل جزء ابتکارات بوعلی سینا در فلسفه است که نظریهٔ خوبی هم هست.

سنگ بالطبع خودش کم‌کم به حالت اول باز می‌گردد و به طرف پایین حرکت مـی‌کند؟ اتفاقاً بوعلی در اینجا نظریه‌ای دارد که این نظریه با نظریات امروز کاملاً تطبیق می‌کند. مرحوم آخوند در همین **اسفار** در اواخر مباحث حرکت از بوعلی نقل می‌کند[۱] کـه «**لولا مصادمة الهواء المخروق لوصل الحجر المرمیّ الی سطح الفلک**». چون برای قدما آخرین حد «فلک الافلاک» بود، معنای این عبارت این می‌شود که این حرکت برای همیشه ادامه پیدا می‌کرد.

پس اینها معتقدند که فاعل مباشر و به عبارت دیگر علت قریب هر حرکتی طبیعت آن جسم است، ولی علت بعید می‌تواند چیز دیگری باشد. در حرکت قسری علت بـعید ضربه است. در حرکات طبیعی که معلوم است علت قریب خود طبیعت است و علت بعید به این معنا در اینجا نداریم، مگر علت خود طبیعت.

در امور نفسانی هم از این قبیل است. از نظر فلاسفه مبدأ اصلی تمام نیروها و افعال نفسانی نفس است. چه کسی می‌بیند؟ من می‌بینم. چه کسی حرکت می‌کند؟ من حرکت می‌کنم. ولی آیا این بدان معناست که نفس یک مقامی است که تمام افعال را بلاواسطه انجام می‌دهد؟ فرض دیگر این است که نفس مقامی است که نیروهایی از جمله نیروهای طبیعی را در استخدام دارد. معده که غذا را هضم می‌کند، آیا نفس است که هضم می‌کند یا قوهٔ طبیعت است که عمل هضم را انجام می‌دهد؟ می‌گویند: هر دو، ولی نـه بـه مـعنی مشارکت بلکه به معنی اینکه فاعل قریب، طبیعت است و فاعل بعید نفس است. پس در حرکاتی که در حوزهٔ نفس صورت می‌گیرد باز فاعل قریب طبیعت است.

مطلبی که در اینجا می‌گویند در واقع متمم مطلب فصل گذشتهٔ ماست. چون فصل گذشتهٔ ما این بود که علت حرکت باید متجدد بالذات باشد و آن، طبیعت است که قبلاً هم اثبات کرده بودیم. بعد سراغ امثال بوعلی می‌روند که آیا آنها این اصل کلی را قبول دارند که «علة المتغیر متغیر» یا این اصل را قبول ندارند؟ اگر این اصل را قبول دارنـد ایـنها چگونه مسئلهٔ حرکت جوهریه را قبول ندارند؟ به عبارت دیگر، امثال بوعلی بدون اینکه به یک حرکت ذاتی برای طبیعت قائل باشند چگونه اصل مذکور را توجیه می‌کنند؟

---

۱. ما عین عبارتی که آخوند در اینجا نقل می‌کند در کلمات بوعلی پیدا نکردیم، ولی مـضمون آن در کلمات بوعلی هست و احتمال دارد که عبارت از خود مرحوم آخوند و تنها مضمون آن از بوعلی باشد.

خلاصه‌ای از مطالب گذشته

پیش از ادامهٔ مطلب، مناسب است خلاصه‌ای از بحث را ذکر کنیم. اگرچه هنوز مستقیماً وارد بحث حرکت جوهری نشده‌ایم ولی یکی از مهمترین براهینی که بر حرکت در جوهر اقامه می‌شود همان مطلبی است که در فصل گذشته ـ که تحت عنوان «فی حکمة مشرقية» بود ـ مطرح شد. مرحوم آخوند از این راه وارد شدند که «علة المتغير متغير». اگر علت یک متغیر، متغیر دیگری باشد هر متغیری قهراً نیازمند به علت دیگری است که آن هم اگر متغیر باشد کلام در آن هم جاری است. ولی قبلاً گفتیم که این امر نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند. ناچار همهٔ امور متغیر و متجدد باید به یک متجدد بالذات منتهی شوند.

بعد گفتیم که علت تغییراتی که در طبیعت هست خود طبیعت است نه چیز دیگر، چون حرکات یا طبیعی است یا قسری و یا نفسانی. حرکات طبیعی به حکم برهانی که اثبات شده است معلَّل به صورت نوعیه، قوه و یا نیرویی است که در خود شیء است که به آن «طبیعت» می‌گویند. همچنین حرکات قسری هم منتهی به طبیعت می‌شود و حرکات نفسانی هم بالاخره با استخدام طبیعت است یعنی در افعال نفسانی هم باز فاعل مباشر، طبیعت است. پس فاعل مباشر تغییرات در عالم طبیعت، خود طبیعت یا جوهر طبیعی است. پس جوهر طبیعی باید متجدد بالذات باشد.

بعد مرحوم آخوند فرمود که این امر که علت متغیر باید متغیر باشد و همچنین اینکه علت تغییرات طبیعت خود طبیعت است، تا این اندازه مورد قبول منکران حرکت جوهری هست و از جمله بوعلی به این مطلب اقرار و اعتراف دارد ولی آنها مطلب را نه به صورت حرکت در جوهر بلکه به شکل دیگری توجیه می‌کنند.

توجیه شیخ دربارهٔ رابطهٔ طبیعت ثابت و حرکات عرضی

شیخ می‌گوید اگر طبیعت یک حالت ثابتی از هر جهت داشته باشد، محال است که علت حرکات عرضی بشود ولی آنگاه که طبیعت منشأ حرکات عرضی می‌شود، تغییراتی از خارج به طبیعت ملحق می‌شود ـ مثلاً شرایطی از خارج اضافه می‌شود ـ نه اینکه طبیعت تغییر ذاتی داشته باشد.

اگر سنگی را رها می‌کنیم و این سنگ علت یک حرکت می‌شود، طبیعت سنگ است که سنگ را پایین می‌آورد. اما اگر سؤال شود که چگونه طبیعت ثابت است در حالی که

معلولش متغیر است پاسخ می‌دهند که طبیعت از جهت یک سلسله لواحق یکسان نیست. مراتب حرکت که پیدا می‌شود، مراتب و درجات قرب شیء به مرکز زمین تغییر مـی‌کند. قدما معتقد بودند که طبیعت خود سنگ است که آن را به سوی مرکز زمین می‌کشد ولی امروزه می‌گویند زمین است که سنگ را به سمت خود می‌کشد. چنانکه می‌دانیم هرچه جسم پایین‌تر می‌آید بیشتر تحت نیروی جاذبه قرار می‌گیرد و آناً فآناً بر سرعت آن افزوده می‌شود به طوری که جسم حتی در طول یک زمان هر چند کوتاه هم سرعت ثابتی ندارد.

پس امثال شیخ مسئله را به این صورت توجیه کرده‌اند که اگرچه امر ثابت نمی‌تواند علت امر متغیر باشد اما اگر یک امر، خودش ثابت باشد ولی شرط متغیری داشته باشد، به سبب آن شرط متغیر، علت هم متغیر می‌شود. اگر «الف» علت «ب» باشد اما «الف» به اصطلاح خودمان [یعنی طلاب] «مقتضی» باشد و «ج» شرط تأثیر این مقتضی باشد، در این صورت اگر «الف» و «ج» هر دو ثابت باشند هیچ کدام نمی‌توانند علت «ب» که متغیر است باشند، اما اگر «الف» ثابت باشد و «ج» که شرط است متغیر باشد مجموع علت تامه متغیر است و باز علت امر متغیر، متغیر شده است.

نقد نظریهٔ شیخ

مرحوم آخوند می‌گوید پس این دو رکن، یکی اینکه طبیعت علت حرکات عرضی است و دیگر اینکه علت متغیر، متغیر است مورد قبول منکرین حرکت جوهری است ولی توجیه آنان برای اینکه چگونه طبیعت ثابت، علت حرکات عرضی می‌شود نادرست است.

توضیح اینکه اگر مقتضی، «الف» و معلول، «ب» باشد گاهی شرط «ج» به نحوی است که در کنار مقتضی و جدای از مقتضی وجود دارد و بعد ما علیت «الف» برای «ب» را با ملاحظهٔ این شرط متغیر توجیه می‌کنیم ولی گاهی ـ همان طور که مورد بحث ما همین گونه است ـ شرط ما، یعنی همان مراتب قرب و بعد، مستقل از مقتضی نیست. تـجدد مراتب قرب و بعد از کجا پیدا می‌شود؟ این مراتب هم معلول خـود طـبیعت است. پس همان چیزی را که شما شرط می‌گیرید خودش معلول طبیعت است. پس چگونه طبیعت ثابت، علت تجدد مراتب قرب و بعد شده است؟

اشکال و پاسخ

ممکن است اشکال شود که امثال بوعلی مطلب را به این شکل نگفته‌اند که طبیعت به

علاوهٔ مراتب قرب و بعد علت حرکت است یعنی حرکت را فقط در مرتبهٔ معلول در نظر بگیرند و تجدد مراتب قرب و بعد را در مرتبهٔ علت. آنها ایندو را دو چیزی که یکی تماماً بر دیگری تقدم دارد در نظر نمی‌گیرند بلکه در واقع به یک علیت متداخل قائل هستند. بنابراین طبیعت با شطری از مراتب قرب و بعد، علت برای شطری از حرکت است و طبیعت با شطری از حرکت، علت برای شطری از قرب و بعد است. پس قرب و بعد به همراه طبیعت، علت حرکت می‌شود و نیز طبیعت به همراه حرکت، علت قرب و بعد می‌شود. البته «شطر» که در اینجا گفته می‌شود منظور این نیست که اینها در خارج مجزای از یکدیگر هستند.

اگر بخواهیم سخن مستشکل را روی مثال پیاده کنیم این طور می‌گوییم که سنگ که از بالا به سمت پایین حرکت می‌کند طبیعت سنگ به همراه درجه‌ای از قرب، علت درجه‌ای از حرکت است. حال که درجه‌ای از حرکت پیدا شد، طبیعت سنگ به همراه این درجهٔ از حرکت، علت درجهٔ جدیدی از قرب است و باز طبیعت به همراه این درجهٔ جدید قرب، علت مرتبهٔ دیگری از حرکت می‌شود.

مرحوم آخوند می‌گوید این توجیه مشکلی را حل نمی‌کند زیرا اولاً در این جهت فرق نمی‌کند که ما مراتب قرب و بعد را یکسره در مرتبهٔ علت، و مراتب حرکت را یکسره در مرتبهٔ معلول در نظر بگیریم و یا اینکه چنین فرض کنیم که مراتبی از قرب، علت مرتبه‌ای از مراتب حرکت، و مرتبه‌ای از حرکت، علت مرتبه‌ای از مراتب قرب است.

مرحوم آخوند این را ذکر نکرده ولی این توجیه اساساً بی‌معنی است. چه اولویتی در کار است که حرکت این سنگ را شطرْ شطر کرده، بگوییم مثلاً در میلی‌متر اول، طبیعت به همراه قرب، علت حرکت سنگ است و در میلی‌متر دوم طبیعت به همراه حرکت، علت برای درجهٔ دوم قرب است؟ این تشطیر کردن بی‌معناست چون اولویتی در کار نیست. اگر هم تشطیری بخواهد در کار بیاید باید ایندو ـ یعنی مرتبه‌ای از قرب و مرتبه‌ای از حرکت ـ هم علت باشند و هم معلول، که چنین چیزی محال است؛ یعنی باید بگوییم طبیعت به انضمام مراتب قرب و بعد، علت مراتب حرکت است و باز طبیعت به انضمام مراتب حرکت، علت مراتب قرب و بعد است. پس لازم می‌آید مراتب قرب و مراتب حرکت، هم علت و هم معلول یکدیگر باشند.

ثانیاً خود مراتب قرب و بعد چیست؟ شما خیال کرده‌اید که طبیعت که به سمت پایین حرکت می‌کند دو کار صورت می‌دهد؛ یک کار، حرکت است و کار دیگر این است که به

مراتب قرب، تجدد می‌بخشد، در حالی که مراتب قرب چیزی جز مراتب حرکت نیست. مثلاً شما از اینجا به سمت درب مدرسه می‌روید. آیا شما در آنِ واحد دو کار انجام می‌دهید، یکی اینکه به سوی درب مدرسه حرکت می‌کنید و کار دوم شما این است که به درب مدرسه نزدیک می‌شوید و این دو کار را در عرض یکدیگر انجام می‌دهید؟! چنین نیست. قرب و بعد امری است نسبی. در باب تقدم و تأخر گفتیم که اگر یک مبدأ خاص و دو نقطه در نظر بگیریم و جسمی از این مبدأ و آن دو نقطه عبور کند، وقتی جسم از یکی از این دو نقطه عبور می‌کند می‌گوییم نزدیکتر است و وقتی از نقطهٔ دیگر عبور می‌کند می‌گوییم دورتر است. قرب و بعد مفهوم نسبی است. وقتی شیء حرکت می‌کند دائماً تغییر مکان می‌دهد و مراتب مکان خود را تغییر می‌دهد. وقتی مراتب مکان را با درب مدرسه می‌سنجیم می‌گوییم فاصلهٔ بعضی از این مراتب مکان تا یک مبدأ یا مقصد خاص از برخی دیگر از مراتب مکان بیشتر است یعنی این نسبت چنین است.

پس جسم جز اینکه مکان را طی می‌کند کار دیگری انجام نمی‌دهد. قرب و بعد تنها در اینجا «انتزاع» می‌شود. قرب و بعد مثل فوقیت و تحتیت است یعنی از معقولات ثانیه است نه از معقولات اولیه که در خارج ما بازاء داشته و نیازمند علت باشد. «معقولات ثانیه» اموری انتزاعی هستند. وقتی منشأ انتزاعشان در خارج موجود شود آنها هم قهراً انتزاع می‌شوند. اربعه که وجود پیدا کند زوجیت قهراً از آن انتزاع می‌شود نه اینکه امر دیگری غیر از اربعه واقعاً وجود پیدا می‌کند. پس این مراتب قرب و بعدی که شما فرض کردید، در واقع و نفس‌الامر چیزی جز مراتب حرکت نیست یعنی از مراتب حرکت انتزاع می‌شود. البته این مطلب را مرحوم آخوند در انتهای کلام خود آورده‌اند که من به جهت خاصی آن را تحت عنوان ثانیاً ذکر کردم[1].

---

۱. **اشکال:** امر انتزاعی بالاخره یک حیثیتی می‌خواهد تا منشأ انتزاع داشته باشد. فوقیت مگر تحت یکی از مقولات نیست؟ فوقیت ولو انتزاع از یک فوق می‌شود ولی خارجاً حیثیتی قائم به شیء است.
استاد: مراد شما از «خارجاً» چیست؟ یعنی آن حیثیت، جدای از منشأ انتزاعش است؟ نه. اگر جدا باشد، دیگر حیثیتی انتزاعی نیست.
اشکال: بالاخره شیء باید خاصیتی در خارج داشته باشد تا حیثیتی انتزاع شود.
استاد: اگر خاصیتی در خارج باشد دیگر انتزاع نیست. انتزاع یعنی تحلیل ذهن. ذهن که جنس و فصل را در خارج از یک شیء انتزاع می‌کند آیا شیء در خارج به دو نیمه تجزیه می‌شود...
اشکال: بالاخره حیثیت قوه و حیثیت فعل دارد که از آن جنس و فصل انتزاع می‌شود.

←

مراتب حرکات به عنوان علل معدّه

مرحوم آخوند در اوایل پاسخ خود به مستشکل، چنین می‌گوید که فرض دو سلسله ـ که گفتیم از نظر مرحوم آخوند این دو سلسله [یعنی سلسلهٔ مراتب حرکات و سلسلهٔ مراتب قرب و بعد] در انتها به یک سلسله برمی‌گردد ـ برای توجیه حرکت «نعْم العون» است، ولی از ناحیهٔ علل معدّه نه از ناحیهٔ علل موجده. توضیح اینکه تأثیر علت معدّه تنها این مقدار است که به ماده، قابلیت و آمادگی می‌دهد و لهذا در مورد علت معدّه می‌گویند «**ما یلزم من وجوده و من عدمه المعلول**». علت معدّه چیزی است که وجود پیدا می‌کند و بعد هم معدوم می‌شود ولی به ماده آمادگی می‌بخشد. نقش آن تنها در آمادگی بخشیدن به قابل است نه در ایجاد معلول. ولی علت موجده یعنی علت به وجود آورنده، علتی که فاعل معلول است و وجود معلول از وجود آن ناشی شده است. مثلاً آتش چوب را می‌سوزاند. چوب اگر تر باشد قابل احتراق نیست. چیزی که به چوب آمادگی می‌دهد که هر وقت علت به آن برسد کار خودش را انجام بدهد علت معدّه است (گو اینکه آمادگی دادن در اینجا به معنای رفع مانع است بنابراین مثال خوبی نیست).

مرحوم آخوند می‌گوید مراتب حرکات را، اعم از اینکه آن را یک سلسله بدانیم یا دو سلسله، از نظر علت اعدادی به خوبی می‌توان [تصویر کرد]. جسمی که از بالا حرکت می‌کند، هر مرتبه‌ای از حرکت علت معدّهٔ مرتبهٔ دیگری از حرکت است و لهذا عرض

← **استاد:** آیا این دو حیثیت انضمامی است؟ آیا نیمی از شیء قوه است و نیمی از آن فعلیت، یا شیء به تمام وجودش قوه و به تمام وجودش فعلیت است؟ آیا این شیء که «حیوان ناطق» است نیمی از آن «حیوان» و نیمی از آن «ناطق» است یا سراپایش حیوان و سراپایش ناطق است؟

اشکال: در مورد مقولهٔ اضافه چه می‌گویید؟

استاد: در گذشته گفتیم که از مقولهٔ اضافه تنها اسمش باقی مانده است و بسیاری از مقولات ارسطویی در واقع مقوله نیستند از جمله مقولهٔ اضافه. حاجی هم تصریح می‌کند که اضافه داخل در معقولات ثانیه است. البته شیخ و دیگران کوشش کرده‌اند برای اضافه مابازایی در خارج قائل شوند. مقولهٔ اضافه در واقع مقوله نیست. مقوله از ماهیت حکایت می‌کند و اگر چیزی بخواهد ماهیت باشد باید از خودش مابازاء داشته باشد در حالی که اضافه از خود مابازاء ندارد و در واقع تحلیل ذهن است. وقتی تحلیل ذهن شد پس امر انتزاعی است.

شما مگر در مورد کثرت وجود و ماهیت چه می‌گویید؟ وقتی برای شیء، هم وجود و هم ماهیت اعتبار می‌کنید آیا وجود مابازایی دارد و ماهیت مابازای دیگری؟ اگر این طور باشد هر دو اصیل‌اند که محال لازم می‌آید. یا مثلاً می‌گویید این انسان شیء است. آیا شیئیت انسان غیر از انسانیت اوست یعنی در خارج، به انسانیت این موجود، شیئیت آن ضمیمه شده است و از آن چیزی که علاوه بر انسانیت دارد شیئیت انتزاع می‌شود؟ در این صورت باید دو چیز در خارج وجود داشته باشد.

کردیم که این امر را که طبیعت در آنِ اول، مرتبهٔ اول از حرکت را به وجود می‌آورد ولی مرتبهٔ آخر را به وجود نمی‌آورد، به نبود علت تامه معلّل می‌کنیم و می‌گوییم علت تامه فراهم نیست و ماده باید قابل باشد تا علت تامه وجود پیدا کند. به عبارت دیگر حرکت در این مکان مشروط به این است که مرتبهٔ قبل قبلاً حادث شده باشد. هر مرتبه‌ای یا درجه‌ای از حرکت، معد برای مرتبهٔ دیگری از حرکت است. این را ما هم قبول داریم.

پس ما تأثیر مراتب حرکات بر یکدیگر را به عنوان یک علت اعدادی انکار نمی‌کنیم ولی بحث در علت ایجادی یا موجده است که موجبه هم هست. چه بگوییم علت ایجادی و چه بگوییم علت ایجابی تفاوتی نمی‌کند. نقش علت ایجادی نقش مقتضی (به اصطلاح اصولیین) است. آن است که وجود دهندهٔ به معلول است. ویژگی «مقتضی» این است که اگر همهٔ شرایط فراهم شود مقتضی اثر خود را می‌بخشد. تا شرایط فراهم نشده، مقتضی اثر خود را نمی‌بخشد. حال وقتی شرایط فراهم شد و مقتضی اثر خود را بخشید با اینکه خود مقتضی وجود دارد ولو علت معدّه هم معدوم شده باشد، آیا ممکن است معلول معدوم شود؟ علت اعدادی فقط ماده را مستعد می‌کند و اگر معدوم هم شود، این عدم تأثیری ندارد. این بود که گفتیم اگر طبیعت ثابت باشد و بخواهد علت حرکت واقع شود لازمهٔ ثبات طبیعت این است که هر مرتبه از مراتب حرکت که وجود پیدا می‌کند به ثبات طبیعت باقی بماند. ثبات حرکت، یعنی حرکت دیگر حرکت نباشد.

پس ما این طور ایراد نمی‌گیریم که اگر طبیعت ثابت است چرا حرکت آنِ آخر را در آنِ قبل ایجاد نکرده است. اگر این طور می‌گفتیم، پاسخ داده می‌شد که این برای آن است که علت معدّهٔ حرکت آنِ آخر، در آنِ قبل وجود نداشته است. بلکه ما این طور می‌گوییم که طبیعت که علت موجده است همین قدر که معلول خود را ایجاد کرد محال است که علت، باقی باشد و معلول معدوم شود. پس اگر طبیعت ثابت باشد، جزء اول حرکت که موجود شد باید باقی بماند که معنایش این است که حرکت حرکت نباشد. حرکت بودن حرکت به تصرّم ذاتی آن است که تا هر جزئی که پیدا می‌شود معدوم نشود جزء دیگر وجود پیدا نمی‌کند. پس فرض دو سلسله که شما در اینجا می‌کنید از نظر توجیه علل معدّه «نعم العون» است و مطلب خوبی است و باید هم باشد ولی از نظر علت موجبه یا موجده، اگر طبیعت بخواهد ثابت باشد نمی‌تواند مطلب را توجیه کند.

فرض دو سلسله مشکل را حل نمی‌کند

مرحوم آخوند بعد اضافه می‌کنند که ما نقل کلام به هر دو سلسله می‌کنیم. در فرض اول که فرض یک سلسله شده بود گفتیم که سلسلهٔ مراتب قرب و بعد از خارج که نیامده است تا مقدم بر سلسلهٔ حرکتها باشد. اینجا که شما قائل به تداخل می‌شوید و می‌گویید شطری از حرکت، علت شطری از مراتب قرب و بعد است، ما در جواب، کلام را یکجا می‌کنیم و می‌گوییم آیا همین دو سلسلهٔ متداخل و متشافع، بأسرها معلول طبیعت هستند یا نه؟ اینها معلول طبیعت هستند. پس باز ایرادات گذشته عود می‌کند. اگر یک امر متجدد بالذات نباشد این سلسلهٔ امور متشافع و متداخل از کجا پیدا شده است؟

بعد ایشان می‌فرمایند این مطلب شبیه آن مطلبی است که در باب برهان وسط و طرف در ابطال تسلسل علل گفته می‌شود. البته بحث در آنجا در باب علل ایجادی است نه علل اعدادی که در کلمات فرنگی‌ها این اشتباه هست. در تقریر برهان وسط و طرف می‌گویند که اگر معلول اول (الف) علتی به نام «ب» داشته باشد و «ج» علت «ب» باشد، اولی معلول است و علت نیست. دومی هم معلول است و هم علت، و سومی علت است ولی معلول نیست. آیا در اینجا ممکن است وسط وجود داشته باشد ولی یکی از دو طرف و یا هیچ کدام از آنها وجود نداشته باشد؟ چون وسط هم معلول است و هم علت، باید طرفی داشته باشد که معلول باشد و طرفی که علت باشد. حال اگر به جای یک وسط (ب) دو وسط (ب و د) داشته باشیم، ایندو در خاصیت وسط بودن مانند یک وسط هستند. به حکم «معلول المعلول معلول»، «ب» و «د» در حکم یک معلول واحد هستند. اگر سلسلهٔ علل غیرمتناهی باشد در حکم یک وسط است که هم علت است و معلول، که لازم می‌آید وسطِ بدون طرف داشته باشیم. این خلاصهٔ برهان است که در مبحث علت و معلول **اسفار** و نیز الهیات **شفا** به تفصیل مطرح شده است.

در اینجا مرحوم آخوند می‌گوید اگر ما به جای دو سلسله، هزار سلسله هم فرض کنیم باز در نهایت باید به متجدد بالذات ختم شود. همان طور که در باب برهان وسط و طرف چه یک واسطه، چه دو واسطه، چه میلیاردها و چه غیرمتناهی واسطه داشته باشیم باز احتیاج به طرف داریم، این دو سلسله‌ای که در اینجا فرض می‌کنید و می‌خواهید حرکات را با یک سلسلهٔ دیگر توجیه کنید چون حکم سلسلهٔ حرکت به آن سلسلهٔ دیگر هم جاری است مانند همان سلسلهٔ حرکت می‌شود. اگر چند سلسله و یا حتی میلیاردها سلسله هم فرض کنید در حکم سلسلهٔ واحد هستند که همه یکجا معلول طبیعت هستند و مانند

سلسلهٔ واحد باز این حکم جاری است که چون متغیر است طبیعت باید متغیر باشد. این خلاصهٔ این فصل.

ربط متغیر به ثابت و ایراد مرحوم جلوه

از دشوارترین مباحث **اسفار** همین مبحث ربط متغیر به ثابت است که در این مبحث برخی از فلاسفه‌ای که پس از مرحوم آخوند آمده‌اند نظر ایشان را قبول نکرده و در رد آن استدلال کرده‌اند و بسیاری هم سکوت کرده‌اند. برخی از کسانی که از نظر مرحوم آخوند دفاع کرده‌اند دفاعشان خالی از مناقشه نیست. یکی از کسانی که مسلک او مسلک بوعلی و در بسیاری از مسائل تابع بوعلی است و نظر مساعدی نسبت به فلسفهٔ ملاصدرا ندارد مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه است[۱].

مرحوم جلوه دو رسالهٔ کوچک دارد که در واقع رساله‌های مستقل نیست، بلکه تعلیقه‌هایی بوده که بر **شرح هدایه** و مبحث حرکت جوهری **اسفار** زده است. یک جا تحت عنوان «ربط حادث به قدیم» و در جای دیگر تحت عنوان «حرکت جوهریه» بحث کرده و کوشش کرده که سخن مرحوم آخوند را رد کند.

چون این بحث در فصل آینده فی‌الجمله خواهد آمد و در فصل سی و سوم تحت عنوان ربط حادث به قدیم و نه ربط متغیر به ثابت به طور تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد ما ایراد مرحوم جلوه را در آنجا تفصیلاً مطرح می‌کنیم. اجمال ایراد مرحوم جلوه این است که ما قبول داریم که علت متغیر، متغیر است همچنان که شیخ هم قبول دارد و این را هم که متغیرها باید به متغیر بالذات منتهی شود قبول داریم. به عبارت دیگر تجددهای بالعرض باید به تجددهای بالذات منتهی شوند. ولی چه ضرورتی دارد که آن متجدد بالذات را طبیعت جوهری بدانیم؟ چه مانعی دارد که خود حرکت عرضی، مخصوصاً یکی از

---

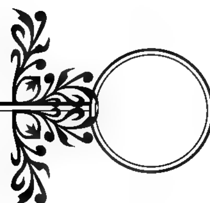
۱. ایشان استادِ استاد برخی استادهای فلسفه در زمان حاضر هستند. مثلاً مرحوم آقابزرگ حکیم که در مشهد بود و در حدود چهل سال پیش فوت کردند از شاگردان مرحوم جلوه بودند. شاگردهای مرحوم جلوه حدود سی چهل سال پیش فوت کرده‌اند. مرحوم جلوه ساکن تهران بوده و حدود چهل پنجاه سال فلسفه تدریس می‌کرده و به فلسفهٔ مرحوم آخوند چندان اعتقادی نداشته است. در آن زمان در تهران فیلسوفان بسیار مهمی زندگی می‌کردند که دو گروه بودند؛ گروهی طرفدار فلسفهٔ ملاصدرا و گروه دیگر طرفدار فلسفهٔ شیخ بودند. مرحوم جلوه در رأس کسانی بوده که طرفدار فلسفهٔ شیخ بوده‌اند برخلاف مرحوم آقاعلی مدرس زنوزی و مرحوم آقا محمدرضای قمشه‌ای که طرفدار فلسفهٔ مرحوم آخوند بوده‌اند. آخر کار هم طرفداران فلسفهٔ مرحوم آخوند گروه مقابل را شکست دادند.

حرکات عرضی یعنی حرکت وضعیهٔ فلک را منشأ حرکات عرضی بدانیم؟ (بوعلی و امثال او معتقدند که افلاک یک حرکت عرضی دوری دائم دارند.) چه مانعی دارد که «رابط» میان متغیر و ثابت همان حرکت وضعی فلک باشد که دائم و مستمر است؟ حرکت عین تجدد است و عاملی آن را متجدد نکرده است. حرکت تجدد بالذات است و خود مرحوم آخوند هم این حرف را در فصلهای بعد می‌گوید که آنچه در نزد ما متجدد بالذات است «طبیعت» جوهری است و در نزد دیگران متجدد بالذات، «حرکت» است. پس چه مانعی دارد که همهٔ حرکات عرضی منتهی به یک حرکت ذاتی شود و آن حرکت ذاتی، حرکت وضعی فلک باشد نه حرکت طبیعت جوهری؟ این نظر مرحوم جلوه است. دربارهٔ درستی یا نادرستی این نظریه بعداً بحث می‌کنیم. این را بدین منظور در اینجا طرح کردیم که ذهنها برای حل آن بهتر آماده باشد[1].

---

۱. [پاسخ اشکال مرحوم جلوه در جلسهٔ بیست و چهارم آمده است.]

کیفیت ربط متغیر به ثابت



جلسهٔ بیست و سوم

بسم الله الرحمن الرحیم

فی کیفیة ربط المتغیر بالثابت

«لقائل أن یقول: إذا کان وجود کل متجدد مسبوقاً بوجودِ متجدد...»[1].

بحثی که در این فصل بیان خواهد شد، در واقع یکی از مسائل فرعی بحثهای چند فصل گذشته است که در طول بحث مکرر به ذهنها خطور می‌کرد. گفتیم که در عالم طبیعت یک سلسله تغیراتی وجود دارد و این تغیرات، معلَّل به یک سلسله علل هستند که آن علل برای آنکه این تغیرات را به وجود آورند باید متغیر باشند. چون علت مباشر تغیرات طبیعت، خود طبیعت، یعنی صورت جوهری است پس ناچار خود صورت جوهری باید متغیر باشد.

اشکال مهم دربارهٔ تغیرناپذیری علت طبیعت

سؤالی که در همهٔ اذهان در اینجا پیدا می‌شود این است که ما به خود طبیعت نقل کلام

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، مرحلهٔ ۷، فصل ۲۱، ص ۶۸.

کرده می‌گوییم طبیعت متغیر است و هر متغیری علت می‌خواهد و چون علتِ امر متغیر باید متغیر باشد علت طبیعت هم باید متغیر باشد. سراغ علت طبیعت می‌رویم که چون متغیر است علت متغیر می‌خواهد. پس لازم می‌آید یک سلسله علل متغیرِ بی‌پایان داشته باشیم و در نهایت امر هم به هیچ علت ثابت که «علت العلل» باشد نرسیم که براهین تسلسل این مطلب را ابطال می‌کند.

پاسخ می‌دهند که متغیر، آن وقت به علتی متغیر نیاز دارد که تغیر، «وصف ذاتی» آن متغیر نباشد. در اینجاست که قاعدهٔ «هر متغیری نیازمند به علت متغیر است» صادق است. ولی آنجا که تغیر و حرکت، وصف ذاتی متغیر است، به یک اعتبار ـ به تعبیر من ـ می‌توانیم بگوییم که اساساً نیازی به علت نیست و به اعتبار دیگر می‌توانیم بگوییم که چنین متغیری نیاز به علت متغیر ندارد. امر ثابت می‌تواند و بلکه باید علت امر متغیری باشد که تغیر آن، ذاتی آن است.

برای توضیح مطلب ابتدا باید این دو اعتبار را تشریح کنیم. یک وقت طرح بحث بر اساس تغیر است نه متغیر. در متغیری که تغیر و حرکت، صفت ذاتی آن است علت این حرکت و تغیر چیست؟ پاسخ این است که حرکت و تغیر در اینجا علت نمی‌خواهد چون ذاتی است و «الذاتی لا یعلّل». اما اگر بحث را روی متغیر بیاوریم اشکال این طور طرح نمی‌شود که تغیر متغیر، علتی می‌خواهد که متغیر باشد تا گفته شود این در تغیرهایی صادق است که ذاتیِ متغیر نباشند و تغیرهایی که ذاتیِ متغیر هستند اساساً علت نمی‌خواهند؛ بلکه اشکال این طور مطرح می‌شود که متغیر نیازمند به علت متغیر است. در پاسخ این تقریر از اشکال چنین می‌گوییم که این اصل در متغیرهایی صادق است که تغیر آنها ذاتی نباشد. متغیرهایی که تغیرشان ذاتی است احتیاج به علت دارند ولی نه علت متغیر، بلکه علت ثابت. این تقریر دو اعتباری است که در ابتدا عرض کردیم. البته چنانکه گفتیم مرحوم آخوند این تشقیق را مطرح نکرده است.

معنای ذاتی بودن حرکت

ذاتی بودن حرکت به چه معناست؟ در گذشته گفتیم که گاهی «حرکت در جوهر» در مقابل «حرکت در عرض» به کار می‌رود و گاهی «حرکت ذاتی» در مقابل «حرکت عارضی». مقصود از حرکت عارضی حرکتی است که از حاقّ ذات متحرک انتزاع نمی‌شود بلکه مانند یک امر خارج از ذاتِ متحرک باید به متحرک ملحق شود. مثلاً جسم در حرکت عرضیِ

خود مثل حرکت در أین، از یک نقطه به نقطهٔ دیگری می‌رود. در اینجا حرکت برای متحرک، «عارضی» است یعنی متحرک در مرتبهٔ قبل از حرکت، هویت و تحققی دارد و در مرتبهٔ بعد از تحقق، حرکت به آن ملحق می‌شود. این حرکت را «حرکت عارضی» می‌نامیم و می‌توانیم از آن به «حرکت زائد بر ذات» تعبیر کنیم؛ حرکتی که زائد بر ذات متحرک است. این حرکت است که هم علت می‌خواهد و هم علت آن باید متغیر باشد.

در «حرکت ذاتی» چنین نیست که ذات متحرک، قطع نظر از این حرکت، تحققی داشته باشد و در مرحلهٔ بعد از تحقق، حرکت به آن ملحق شود، بلکه حرکت از حاقّ ذات متحرک انتزاع می‌شود. البته مراد از حاقّ ذات، حاقّ ماهیت نیست، بلکه حاقّ وجود است. نحوهٔ وجود شیء به گونه‌ای است که از آن، حرکت و سیلان انتزاع می‌شود و در واقع، وجود چنین متحرکی عین حرکت است. به عبارت دیگر نحوهٔ وجود، نحوهٔ سیلانی است نه اینکه وجود متحرک غیر از حرکت باشد و حرکت بخواهد در مرتبهٔ زائد بر تحقق شیء به آن ملحق شود. اینجا از این جهت که مفهوم حرکت یک مفهوم انتزاعی از حاقّ ذات است مثل زوجیت و اربعه است و البته در خارج، وجود حرکت با وجود متحرک یکی است. این است معنای «صفت ذاتی» بودن حرکت برای متحرک[1].

پس مرحوم آخوند می‌گوید که به یک تعبیر آن حرکتی به علت نیازمند است و به تعبیر دوم آن متغیری نیازمند به علت متغیر است که حرکت، عارضی متحرک باشد؛ خارج از ذات متحرک و ملحق به ذات متحرک باشد مثل حرکات أینی، وضعی، کمّی و کیفی. اما آنجا که حرکت صفت ذاتی متحرک است، عین وجود متحرک است و در این حالت،

۱. این را با آنچه در اصطلاحات امروزی می‌گویند نباید اشتباه کرد. در اصطلاحات امروز هم گاهی از حرکت ذاتی دم می‌زنند ولی آنها در واقع آنچه را که ما حرکت «عارضی» می‌نامیم «ذاتی» می‌نامند. مثلاً حرکت در أین را لازمهٔ ذات جسم می‌دانند. می‌گویند چنین حرکتی در عین اینکه عارض بر ذات جسم است لازمهٔ ذات آن است و به عبارت دیگر لازمه‌ای است که به جسم ملحق شده است. همچنان که قبلاً گفتیم این حرف معنا ندارد. اگر چیزی به جسم ملحق شده است دیگر ذاتی نیست. ملحق شدن به جسم به این معناست که جسم آن را قبول می‌کند و نیازمند به فاعلی است که آن را به جسم بدهد؛ پس نمی‌تواند ذاتی جسم باشد. همین قدر که حرکتی با خود جسم مغایر شد، یعنی جسم خودش چیزی بود و حرکت چیزی، ناچار جسم حرکت را پذیرفته است. پس نسبت به آن بالقوه بوده و به یک علت خارجی نیازمند است که حرکت را به آن ملحق کند. پس حرکت أینی محال است که ذاتی جسم باشد. اینکه گاهی در بحثهای امروز می‌گویند حرکت، ذاتی طبیعت است، مرادشان همین حرکت مکانی است در حالی که نظریهٔ حرکت جوهری می‌گوید که چنین نیست که حرکت، چیزی است و جوهر چیزی است و حرکت به ذات جوهر ملحق می‌شود بلکه حرکت عین ذات جوهر است.

متحرک و حرکت یکی است و همان علت متحرک، علت حرکت هم هست.

بنابراین رابطهٔ حرکت ذاتی و متحرک مثل رابطه بیاض و جسم نیست که به نحو لحوق خارجی است بلکه این لحوق، لحوق تحلیلی است که در خارج لاحق و ملحوقی نیست و این ذهن است که لاحق و ملحوق را اعتبار می‌کند. نسبت حرکت که از حاقّ وجود متحرک انتزاع می‌شود به متحرک، مثل نسبت وحدت است به وجود شیء. وقتی می‌گویید «این شیء واحد است» وحدت مفهوماً غیر از مفهوم این شیء است و حتی غیر از مفهوم وجود این شیء است. «این شیء موجود است» با «این شیء واحد است» مفهوماً یکی نیست، ولی آیا این شیء، اول در خارج موجود می‌شود و بعد وحدت مانند یک امر خارجی ملحق به وجود شیء می‌شود همان طور که بیاض به جسم ملحق می‌شود، یا وحدت از حاقّ وجود شیء انتزاع می‌شود؟ دومی درست است. در اینجا هم سخن این است که حرکت از حاقّ ذات متحرک انتزاع می‌شود و یک امر الحاقی در خارج نیست، امری که وجودش غیر از وجود متحرک باشد تا احتیاج به علت داشته باشد[۱].

خلاصهٔ پاسخ

پس به طور خلاصه وقتی بحث روی متغیر می‌آید، مستشکل نمی‌گوید که تغیر علت می‌خواهد، تا گفته شود در اینجا چون تغیر ذاتی است علت نمی‌خواهد، بلکه او سراغ متغیر بالذات می‌رود. در پاسخ، مرحوم آخوند می‌گوید نحوهٔ وجود متغیر بالذات سیّالانی است، نه اینکه در اینجا «وجودی» است و «سیلانی»، بلکه وجود عین سیلان است و لذا در اینجا علت، دیگر مفیض تغیر نیست بلکه مفیض اصل وجود این شیء است که تغیر از آن انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، علت، متغیر را تغییر نمی‌دهد بلکه متغیر را ایجاد می‌کند، علت، ذاتی را ایجاد می‌کند که تغیر از آن ذات انتزاع می‌شود نه اینکه شیئی را متغیر می‌کند و همهٔ حرفها اینجاست. یک وقت ما علتی داریم که کارش ایجاد حرکت

---

۱. **سؤال:** وقتی یک امر، انتزاعی است آیا در خارج تحقق دارد یا ندارد؟
استاد: تحققش عین تحقق منشأ انتزاع است. معنای امر انتزاعی این است که تحقق آن با تحقق منشأ انتزاع دوتا نیست، نه اینکه امر انتزاعی یک تحقق دارد و منشأ انتزاع تحقق دیگری. در آنِ واحد منشأ انتزاع، هم مصداق این است و هم مصداق آن، و این تحلیلها کار عقل است که مفاهیم متعددی را از واحد بماهو واحد انتزاع می‌کند.
سؤال: اگر حرکت مفهومی است که انتزاع می‌شود، پس حرکت می‌شود از سنخ ماهیت نه وجود.
استاد: مفهوم غیر از ماهیت است. هر مفهومی را ماهیت نمی‌گویند.

است. آن علت است که مانند خود حرکت باید متغیر باشد. اما آنجا که حقیقت یک ذات عین تغیر است، علت، تغیر را افاضه نمی‌کند بلکه ذاتی را که لازمه‌اش تغیر است افاضه می‌کند و تغیر از خودِ چنین ذاتی انتزاع می‌شود.

مرحوم آخوند می‌فرماید این حرف نظیر حرفی است که دیگران در باب ربط متغیر به ثابت می‌گویند. آنها چنین قائلند که رابط میان متغیر و ثابت همین حرکات عرضیه و زمان است که از حرکت فلک انتزاع می‌شود. علت، حرکت را به وجود می‌آورد و ذات زمان را ایجاد می‌کند، یعنی ذاتی را افاضه می‌کند که افاضهٔ آن، ملازم است با امتداد داشتن. چنین نیست که علت ابتدا ذاتی را بدون امتداد افاضه می‌کند و بعد به آن امتداد می‌دهد، بلکه ذاتی را افاضه می‌کند که عین امتداد است، منتهی نوع خاصی از امتداد، امتداد قوه و فعلی و امتداد زمانی. اصلاً در حقیقتِ زمان امتداد افتاده است و ایجاد زمان عین ایجاد امتداد است، یعنی جعل بسیط زمان همان جعل امتداد هم هست. در باب جسم گفتیم که جسم که دارای امتداد مکانی است اینچنین نیست که اول جسم ایجاد می‌شود و بعد به آن کشش داده می‌شود بلکه اساساً کشش عین حقیقت جسم است، یعنی ایجاد جسم همان ایجاد کشش است. متجدد بالذات یعنی ذاتی که وجودش عین تجدد باشد، نه ذاتی که وجودش غیر از تجدد باشد و بعد بخواهد به آن ذات تجدد افاضه شود[1].

ویژگی خاص تقسیمات وجود

اینجاست که مرحوم آخوند مطلب مهمی را عنوان می‌کند و آن مطلب این است که مسئلهٔ ثبات و تجدد نظیر مسئلهٔ قوه و فعلیت و مسئلهٔ وحدت و کثرت است. ما یک سلسله

---

۱. **سؤال:** در اینجا آیا علت، در بقا هم باید همراه معلول باشد؟ اگر علت، ثابت و معلول متغیر است لازم می‌آید که علت، در مرحلهٔ حدوث با علت در مرحلهٔ بقا فرقی نداشته باشد.

استاد: در اینجا به آن معنا حدوث و بقا معنی ندارد. علت این گونه اشکالات این است که همیشه اذهان سراغ حرکات عارضی می‌رود و حرکات ذاتی، درست تعقل و تصور نمی‌شود. وقتی تغیر یک شیء، ذاتی شد دیگر در نسبت شیء با علت [مجرد]، دیگر این مراتب و امتداد [معنا ندارد].

سؤال: چه ایرادی دارد که علت حرکت، ارادهٔ خداوند باشد؟

استاد: بحث ما در آن نیست. وقتی که ما با برهان اثبات کردیم که علت مباشر حرکت، طبیعت است، دیگر آن بحث جا ندارد. ارادهٔ خداوند در طول این نیروهاست نه در عرض آنها. اگر در عرض آنها باشد مخالف با قدوسیت خداوند است.

اشکال: سنخیت علت و معلول اقتضا می‌کند که علت امر متغیر، متغیر باشد.

استاد: نه، سنخیت چنین اقتضایی نمی‌کند چنانکه از توضیحات بعدی معلوم می‌شود.

تقسیماتی داریم که در آنها در عین اینکه دو قسم در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، احد المتقابلین شامل دیگری هم هست و در مورد تقسیمات وجود، برخلاف ماهیت، چنین مطلبی صادق است. این را باید درست توجه کرد. میرزای جلوه نتوانسته است این مطلب را خوب درک کند و لذا می‌گوید «لا محصّل له».

در هیچ‌یک از تقسیمات ماهیت، یک قسم، ولو به حسب اعتبار، شامل قسم دیگر نمی‌شود. مثلاً اگر بگوییم حیوان یا ناطق است یا غیر ناطق، این به اصطلاح یک تقسیم «مطلق» است نه «نسبی»، زیرا واقعاً ناطقها در یک دسته و غیرناطقها در دستهٔ دیگری قرار می‌گیرند. دیگر نه ناطقها به اعتباری غیرناطق هستند و نه غیرناطقها به اعتباری ناطق. ولی تقسیمات وجود همیشه نسبی است، یعنی در عین اینکه وجود به دو قسم تقسیم می‌شود یکی از آن دو قسم به یک اعتبار شامل قسیم خودش هم می‌شود[1]. مثلاً (این مثال را مرحوم آخوند در اینجا ذکر نکرده است) می‌گوییم: «الوجود إما ذهنی و إما خارجی»: وجود یک ماهیت یا ذهنی است یا خارجی. وجود خارجی وجودی است که آثار آن ماهیت بر آن مترتب می‌شود و وجود ذهنی وجودی است که آثار آن ماهیت بر آن مترتب نمی‌شود. این به طور نسبی درست است نه به طور مطلق؛ یعنی برای آن ماهیتی که در ذهن آمده است مطلب از همین قرار است که بر آن ماهیت، آثار مترتب نمی‌شود، ولی از جنبهٔ دیگر وجود مساوی با ترتب اثر است. مگر می‌شود چیزی موجود باشد و اثری بر آن مترتب نباشد؟ وجود ذهنی هم یک سلسله آثار دارد و لذا هر وجود ذهنی در مقایسهٔ با وجود خارجی وجود ذهنی است، ولی بدون مقایسهٔ با وجود خارجی، خودش، وجود خارجی است. پس یکی از این دو قسم، یعنی وجود خارجی، به اعتباری بر قسیم خودش صادق است. این یک مثال.

در تقسیم دیگر می‌گوییم: «الوجود علی قسمین: إما بالقوه و إما بالفعل». وجود بالقوه آن است که ممکن است آثار بر آن مترتب شود و وجود بالفعل آن است که قبلاً در مرتبهٔ امکان بوده و بعد به مرتبهٔ فعلیت رسیده است. هرچه که در وجود بالفعل هست فقط امکانِ شدن آن در وجود بالقوه هست؛ وجود بالقوه غیر از امکانِ شدن، چیز دیگری نیست. پس هر وجود بالقوه نسبت به وجود بالفعل، بالقوه است، ولی آیا وجود بالقوه در

---

۱. این از نظریات بسیار لطیف مرحوم آخوند است که در مواضع مختلف **اسفار** آمده و بسیاری از نظریات آقای طباطبایی مبتنی بر همین مطلبی است که آخوند اینجا گفته است و ایشان در **بدایة الحکمة** طرح مطلب را براساس همین مطلب ریخته‌اند.

بالقوه بودنش هم بالقوه است یا بالفعل؟ وجود بالقوه در بالقوه بودنش فعلیت دارد. پس باز می‌بینیم وجود به دو قسم تقسیم می‌شود که در عین اینکه به اعتبار مقایسه‌ای (چون تقسیمات وجود همه نسبی و مقایسه‌ای است) تقسیم صحیح است به اعتبار دیگر یکی از دو قسیم شامل دیگری می‌شود.

تقسیم وجود به واحد و کثیر هم همین طور است. هر کثیری در مقایسهٔ با واحدی که طرف تقسیم آن قرار گرفته کثیر است ولی همان کثیر در مقایسهٔ با شیء دیگر واحد است. مثلاً اگر «عشره» را در مقابل واحد قرار دهیم، کثیرِ این واحد است، ولی آنگاه که عشره را در مقابل صد قرار می‌دهیم که عبارت است از ده عشره، در این حالت در هر عشره‌ای وحدت افتاده است. پس عشره در عین اینکه کثرت واحدهای طبقهٔ اول است، خودش نسبت به آحادی که از عشرات به وجود می‌آید متصف به صفت واحد می‌شود: یک عشره، دو عشره، سه عشره. پس هر کثیری با اینکه در مقابل واحد قرار می‌گیرد، در مقایسه با واحدهای دیگری از نوع خودش، متصف به واحد می‌شود.

ویژگی مذکور و مسئلهٔ ربط متغیر به ثابت

عین این مطلب در مورد ثبات و تجدد هم صادق است و پاسخ اشکالاتی که برخی حضار مطرح کردند در همین نکته است و ای کاش مرحوم آخوند این مطلب را در اینجا بیش از این تشریح می‌کرد. وجود تقسیم می‌شود به متجدد و ثابت. می‌خواهیم ببینیم این تقسیم مطلق است یا نسبی، به همان معنایی که توضیح دادیم. آیا هرچه که متغیر شد به طور مطلق متغیر است و یا هر متغیری از یک لحاظ متغیر و از لحاظ دیگر ثابت است؟ آیا متغیر در تغیر خودش ثبات دارد یا در تغیر خودش هم متغیر است؟ مسلماً هر متغیری در تغیر خودش ثبات دارد، همان طور که هر کثیری در کثرت خودش واحد است.

مرحوم آخوند می‌گوید هر تغیری دو جنبه دارد و نمی‌تواند این دو جنبه را نداشته باشد. همان طور که هر وجود ذهنی دو جنبه دارد، وجودی است ذهنی به اعتبار مقایسه‌اش با وجود خارجی و بدون این اعتبارِ مقایسه‌ای وجودی است خارجی، همین طور وقتی نسبت اجزای یک متغیر به دیگر اجزای آن را در نظر بگیریم متغیر است و همچنین وقتی نسبت اجزای این متغیر به متغیرهای دیگر را در نظر بگیریم باز هم متغیر است ولی در عین حال هر تغیری دارای یک نحوه ثباتی است. پس اگر می‌گوییم موجود بر دو قسم است: یا ثابت است یا متغیر، از جنبه‌ای غیر از جنبه‌ای که این تقسیم بر مبنای

آن صورت گرفته، این ثابت شامل متغیر هم می‌شود، و آن جنبه این است که هر متغیری در تغیر خودش ثابت است[۱].

حال سؤال این است که آیا فاعل که وجود را افاضه می‌کند وجود نسبی را افاضه می‌کند یا وجود مطلق را؟ گفتیم هر قوه‌ای نسبت به فعلیت قوه است ولی قطع نظر از مقایسه، خودش فعلیتی است که «فعلیة القوه» است. آیا فاعل، «فعلیة القوه» یعنی وجود فی‌نفسه قوه را افاضه می‌کند یا وجود مقایسه‌ای آن را؟ پاسخ این است که فاعل وجود فی‌نفسه آن را افاضه می‌کند. علت، فعلیتی را افاضه می‌کند که آن «فعلیة القوه» است که همین فعلیت، در مقایسه با شیء دیگر قوه است.

هیولای اولی که نسبت به همهٔ فعلیات قوهٔ محض است دارای دو حیثیت است، از یک حیث حیثیتی از فعلیات است که «فعلیة القوه» است، و از حیث دیگر یعنی در مقایسهٔ با فعلیات دیگر، عدم است چون قوه، عدم است. علت، آن جنبهٔ مقایسه‌ای را که عدمی است ایجاد نمی‌کند بلکه فعلیة القوه را ایجاد می‌کند.

همچنین در وجود ذهنی، علت نوعی وجود خارجی را ایجاد می‌کند که در مقایسهٔ با یک وجود دیگر وجود ذهنی است؛ و در کثرت، وحدتی را ایجاد می‌کند که از آن، کثرت انتزاع می‌شود. درست است که واحد و کثیر در مقابل یکدیگر هستند، ولی وقتی علت، کثیر را ایجاد می‌کند وحدتی را پدید می‌آورد که در مقایسهٔ با وحدت دیگر کثرت است.

حال می‌رویم سراغ ثبات و تغیر. همیشه علت، ثبات ایجاد می‌کند؛ یعنی از این دو قسم در تقسیم وجود به ثابت و متغیر، علت ثابت را ایجاد می‌کند. اما ثابت بر دو قسم است: یکی ثابتی که از آن تغیر انتزاع نمی‌شود، و دیگر ثابتی که ثباتش عین ثبات التغیر است. پس رابطهٔ متغیر بالذات با علت، رابطهٔ ثابت با ثابت است و این نکتهٔ بسیار اساسی و عمیقی است.

عالم نسبت به ما متغیر است ولی نسبت به ماوراء خودش که محیط بر آن است تغیر معنی ندارد. یک حقیقت است دارای دو رویه: رویهٔ ثبات و رویهٔ تغیر، ولی نه مثل رویه و آستر که واقعاً دو چیزند که به هم ضمیمه شده‌اند بلکه یک حقیقت داریم با دو حیثیت.

مرحوم ملاعلی نوری در حاشیه‌های خود بر **اسفار** بر این مطلب تأکید زیادی دارد

---

۱. **اشکال:** این ثبات غیر از ثباتی است که در مورد علت ثابت می‌گوییم.
استاد: البته که غیر از آن است و ما هم نگفتیم عین آن است.

که عالم رویهٔ تغیر و تجددی دارد که همان رویهٔ طبیعی و رویهٔ زمانی عالم است و این رویه، واقعی است نه خیالی. رویهٔ دیگر عالم، رویهٔ ثبات است که رویه‌ای غیر طبیعی و غیر زمانی است و به عبارت دیگر رویهٔ دهری عالم است. معنای اینکه می‌گویند: «**المتفرقات فی سلسلة الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر**» این نیست که بعداً اموری را که در زمان متفرق است در دهر می‌چینند و روی هم می‌ریزند بلکه به این معنی است که همین حالا واقعاً این طور است. در عین اینکه اشیاء با یکدیگر متفرق هستند، یکی در صد هزار سال پیش قرار گرفته است و یکی در امروز و این قدر از یکدیگر دور هستند، همین وجودات که به اصطلاح وجود فردی دارند در یک جای دیگر وجود جمعی داشته، معیت دارند. اگر قیامت «**یوم الجمع**» است به این اعتبار است یعنی واقعاً همهٔ حقایق در آنجا جمع هستند[۱].

پس خلاصهٔ جواب این ایراد که اگر علت امر متغیر متغیر باشد باید سلسلهٔ علل بی‌نهایت باشد، این شد که آن متغیری علتش متغیر است که تغیر، عارضی آن باشد، نه آن متغیری که تغیر ذاتی آن است. بعد این سؤال پیش آمد که چه تفاوتی است میان آنجا که تغیر ذاتی است و آنجا که تغیر عرضی است. پاسخ این است که آنجا که تغیر ذاتی است شیء دارای دو جنبه است: جنبهٔ ثبات و جنبهٔ تغیر. ما از خارج این را عرض کردیم که به طور کلی تقسیمات وجود، نسبی و مقایسه‌ای است و همیشه یکی از دو قسیم، به اعتباری غیر از آن اعتباری که تقسیم بر اساس آن صورت گرفته است شامل دیگری است. مقدمهٔ دیگر اینکه در باب خارجیت و ذهنیت، در باب فعلیت و قوه، در باب وحدت و کثرت، در باب ثبات و تجدد و امثال آن، آن چیزی که مفاض از ناحیهٔ علت است جنبهٔ غیر

---

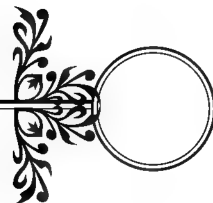
۱. فلسفهٔ مرحوم آخوند فلسفهٔ فوق‌العاده عمیقی است، فلسفهٔ سهل و ممتنع است، فلسفه‌ای است که به ظاهر خیلی ساده به نظر می‌آید ولی در بعضی جاها آنقدر عمیق است که رسیدن به کنه آن ساده نیست. فیلسوفان بزرگی که بعد از ایشان آمده‌اند، غالباً هرکدام گوشه‌ای از کلمات مرحوم آخوند نظرشان را جلب کرده است و در مواضع مختلفی به همان حرف چسبیده‌اند. از جمله محققین بزرگی که در این دورهٔ چند صدساله بعد از مرحوم آخوند آمده‌اند مرحوم آخوند ملاعلی نوری اصفهانی، استاد بسیاری از اساتید یکی دو قرن اخیر است که معاصر با مرحوم میرزای قمی و مرحوم سید محمدباقر حجةالاسلام معروف به سید محمدباقر شفتی است. صاحب **روضات** می‌گوید من در دوران کودکی مرحوم آخوند ملا علی را هنگامی که به نماز مرحوم سید محمدباقر شفتی می‌آمد و در ماه رمضان می‌نشستند و با یکدیگر صحبت می‌کردند دیده بودم و ایشان در آن زمان پیرمردی بود. مرحوم ملاعلی نوری که مرد بسیار متشرعی هم بوده است حواشی مختصری بر **اسفار** دارد و در اغلب حواشی ایشان این مطلب گنجانده شده است و این مطلب بیش از هر مطلب دیگری نظر ایشان را جلب کرده و ایشان بیش از هرکس دیگر این مطلب را شکافته است.

مقایسه‌ای است. همیشه وجود خارجی است که افاضه می‌شود ولی یکی از وجودات خارجی وجود خارجی نفس (ادراکات نفسانی) است که در مقایسهٔ با وجودات دیگر ذهنی است. همیشه فعلیت افاضه می‌شود ولی یکی از فعلیتها فعلیتی است که در مقایسه با فعلیت دیگر قوه است. همیشه وحدت افاضه می‌شود ولی در میان وحدتها وحدتی است که در مقایسه با وحدت دیگر کثرت است. همیشه ثبات افاضه می‌شود ولی در میان ثباتها ثباتی است که در مقایسه با اشیاء دیگر ثبات نیست بلکه تغیر است.

این خلاصهٔ این فصل است که اگر این نکات به طور دقیق درک نشود مسئلهٔ «ربط متغیر به ثابت» آنچنان که باید درک نمی‌شود. این مطلب را در ذهن داشته باشید تا بعد سراغ این مطلب برویم که ما چه داعی داریم که رابط را طبیعت جوهری بدانیم. ما نظر مرحوم شیخ که رابط را حرکت وضعی و عرضی می‌داند مطرح خواهیم کرد و البته بخشی از این مطالب هنگام بحث دربارهٔ فصل سی و سوم خواهد آمد[1].

۱. سؤال: آیا درست است که بگوییم با این بیان پاسخ بوعلی داده می‌شود؟
استاد: مرحوم آخوند در اینجا جواب کسانی را می‌دهد که می‌گویند تسلسل لازم می‌آید. آنها که می‌گویند تسلسل لازم می‌آید، فرق قائل نیستند میان اینکه ما رابط را حرکت بدانیم یا طبیعت. ما الآن نمی‌خواهیم جواب امثال بوعلی یا میرزای جلوه را بدهیم. گفتیم که آن جواب در فصلهای بعد خواهد آمد. ایرادی که مطرح است مشترک الورود است؛ هم متوجه امثال بوعلی است و هم مرحوم آخوند. امثال بوعلی که ربط متغیر به ثابت را به قول خودشان به یک تغیر بالذات (حرکت وضعی فلک) توجیه کرده‌اند و نیز صدرالمتألهین که آن را به طبیعت جوهری توجیه کرده است باید به این اشکال پاسخ می‌دادند که اگر علت متغیر، متغیر است علت حرکت وضعی فلک ـ که بوعلی می‌گوید ـ و نیز علت حرکت جوهری ملاصدرا باید متغیر باشد. جوابی که مرحوم آخوند در اینجا می‌دهد از طرف آنها هم هست. حال اینکه ما با خود آنها گلاویز هستیم بحث جداگانه‌ای است که الآن مطرح نیست. ما فعلاً خواستیم جواب آن تسلسل را بدهیم.

نسبت حرکت با مقولات



جلسهٔ بیست و چهارم

بسم الله الرحمن الرحیم

فی نسبة الحرکة الی المقولات

«إذا قلنا حرکة فی مقولة کذا احتمل وجوهاً اربعة: احدها: إنّ المقولة موضوع حقیق لها...»[1].

بحث گذشتهٔ ما دربارهٔ کیفیت ربط متغیر به ثابت بود و عرض کردیم که فصل سی و سوم که تحت عنوان «ربط حادث به قدیم» می‌آید مکمل و متمم این بحث است. سؤالاتی در باب ربط متغیر به ثابت باقی ماند که آنها را طرح نکردیم و در فصل سی و سوم به آنها خواهیم پرداخت[2].

عنوان این فصل «نسبة الحرکة الی المقولات» است. همهٔ مطالبی که مرحوم آخوند در این فصل ذکر کرده است، به استثنای برخی اضافات و بعضی رد و ایرادهایی که بر فخر رازی دارند، در **شفا** آمده است.

---

۱. **الاسفار الاربعه**، ج ۳، م ۷، ف ۲۲، ص ۶۹.

۲. ابتدا قصد داشتم فصل سی و سوم را در این جلسه بحث کنم ولی بعد دیدم میان فصل بیست و یک و فصل سی و سه خصوصاً همین فصل بیست و دوم بعضی از فصول به روشن شدن مسئله کمک می‌کند و لهذا به همان ترتیب کتاب پیش می‌رویم.

حرکت از جنبه‌های گوناگون تقسیمات مختلفی دارد، مثل تقسیم حرکت به مستقیم و غیر مستقیم، که در اینجا محل بحث نیست. حرکت از نظر نسبتش با مقولات هم تقسیمی دارد. مقولات یک نظریهٔ ارسطویی است. ارسطو انواعی که در عالم هست دسته‌بندی کرده و معتقد است که این انواع تحت ده جنس اعلی قرار می‌گیرد. آن جنس اعلی را «مقوله» می‌گویند که یک مقوله، جوهر و نه مقولهٔ دیگر مقولات عرضی است. بعضی از حرکات أینی است یعنی به مقولهٔ «أین» انتساب دارد و بعضی کیفی، وضعی و یا کمّی است. فعلاً حرکت در جوهر محل بحث نیست.

معنای اینکه حرکت را به یک مقوله نسبت می‌دهیم چیست؟ این در واقع یک نوع تحلیلی از معنای حرکت است ولی نه از حرکت بما هو حرکت، بلکه از حرکت از آن جهت که به یکی از مقولات انتساب دارد.

گاهی حکما به انتخاب خودشان مقوله را متعلق «فی» قرار می‌دهند. به جای حرکت أینی می‌گویند «حرکت در أین» و همین طور «حرکت در کیف» و مانند آن. ما می‌خواهیم بفهمیم که معنای انتساب حرکات به مقولات چیست اعم از اینکه این نسبت را با کلمهٔ «فی» بیان کنیم یا با یای نسبت. اگر مرحوم آخوند اساساً این تعبیر را نمی‌آوردند که مقصود از «حرکت در مقوله» چیست بلکه همین قدر می‌گفتند که معنای انتساب حرکات به مقولات چیست مطلب روشنتر بود.

چهار نظریه در باب نسبت حرکت به مقولات

در اینجا چهار نظریه ابراز شده است. نظریهٔ اول این است که معنای انتساب حرکت به یک مقوله این است که آن مقوله موضوع حرکت است. اگر جسمی حرکت می‌کند و از نقطه‌ای از مکان به نقطهٔ دیگر می‌رود، می‌گوییم حرکت أینی کرده است. معنای حرکت أینی این است که «أینِ» این جسم، متغیر و متجدد و به تعبیر دیگر متحرک شده است. در اینجا فرقی نمی‌کند که کلمهٔ متحرک، متغیر و یا متجدد را به کار ببریم.

نظریهٔ دوم می‌گوید که وقتی حرکت به مقوله‌ای نسبت داده می‌شود مقصود این است که جوهر توسط آن مقوله حرکت می‌کند. (البته در اینجا حرکت در جوهر مطرح نیست چون این حرفی است که قدما هم می‌گفتند و لذا نقض به حرکت جوهری نکنید. فعلاً آن چهار حرکت دیگر محل بحث است.) در حرکت در هریک از چهار مقوله، آن که متغیر و متحرک است جوهر است ولی جوهر به تبع آن مقوله متحرک است. مقصود از

این تبعیت، تبعیت تعلیلی نیست تا لازم بیاید دو متغیر داشته باشیم یکی مقوله و دیگر جوهر به تبع مقوله، بلکه مقصود حیثیت تقییدی و واسطهٔ در عروض است. آن که موضوع واقعی حرکت است و متغیر واقعی است خود مقوله است ولی ما ثانیاً و بالعرض حرکت را به موضوع آن نسبت می‌دهیم همان طور که عرض را به عنوان یک صفت به موضوع آن نسبت می‌دهیم. در مورد جسم و ابیض می‌گوییم: جسم ابیض است به تبع بیاض. نه این است که در اینجا دو ابیض داریم: یکی جسم و دیگری بیاض، بلکه مقصود این است که بیاض، ابیض بالذات است، ولی به سبب ملابستی که بین بیاض و جسم هست که وجود بیاض، «وجود ناعت» نسبت به جسم است، همین ابیضیّت بیاض را به جسم هم نسبت می‌دهیم. پس تبعیت، تبعیت در عروض است نه تبعیت در ثبوت.

به همین دلیل این نظریه در مقایسه با نظریهٔ اول نظریهٔ جدیدی نیست. نظریهٔ اول هم می‌گفت وقتی می‌گوییم حرکت أینی، موضوع حرکت خود أین است و نظریهٔ دوم هم می‌گوید موضوع حرکت خود أین است و آن را مجازاً به جوهر هم نسبت می‌دهیم. قول اول هم انتساب مجازی به جوهر را نفی نمی‌کرد. بنابراین مستقل شمردن این قول، خالی از مسامحه نیست.

نظریهٔ سوم که نظریهٔ نسبتاً قابل توجهی است می‌گوید معنای حرکت در یک مقوله این است که حرکت به منزلهٔ «نوع» آن مقوله است و مقوله به منزلهٔ «جنس» آن حرکت. مقولات ـ چنانکه گفتیم ـ جنس الاجناس هستند. از ضمیمه شدن یک سلسله فصول به این مقولات نوع به وجود می‌آید. (این مسئله که اجناس متوسط داریم یا نداریم در بحث ما تأثیری ندارد.) مثلاً کیف جنس‌الاجناس است و نوعی از انواع کیف حرکت است. أین جنس‌الاجناس است و نوعی از انواع أین حرکت است. پس تقسیم کیف به ساکن و سیال، از قبیل تقسیم جنس به انواع خودش است. پس حرکت در اینجا به منزلهٔ نوعی از انواع کیف است.

نظریهٔ چهارم نظریه‌ای است که معمولاً مورد پذیرش حکماست. می‌گویند وقتی حرکت را به مقوله‌ای نسبت می‌دهیم معنایش این است که موضوع حرکت، موضوع این اعراض است نه خود این اعراض. (موضوع را قبلاً تعریف کرده‌ایم، یعنی آن چیزی که حرکت را قبول می‌کند و به تعبیر دیگر آن چیزی که به حرکت متصف می‌شود.) آن چیزی که موضوع حرکت است، موضوع عرض است نه خود عرض. پس عرض چیست؟ عرض مسافت این حرکت است. مثلاً حرکت در أین به این معناست که این جسم است که در أین

حرکت می‌کند نه اینکه «أین» متحرک یا متغیر است.

«مسافت» یعنی چه؟ در اصطلاح فلسفی مسافت اختصاص به مکان ندارد و در حرکت کیفی، کمّی یا وضعی هم مسافت داریم. وقتی جسم، متحرک در کیف است مقولهٔ کیف مسافت این حرکت است و زمانی که جسم متحرک در وضع است وضع، مسافت این حرکت است. عرف مسافت را فقط در مورد مکان می‌شناسد ولی عقل عین همین را در حرکت در کیف هم می‌بیند، در کم و یا وضع هم می‌بیند و در جای دیگر هم اگر قائل به حرکت بشود می‌بیند.

جسمی که دارای عرضی مثل أین است، دو حالت دارد: وقتی ساکن است، یک فرد و یک نوع از این عرض را دارد و همان را برای خود نگه می‌دارد. آن فرد از أین را که دارد، همان فرد در دو زمان برای آن باقی است و به طریق اولی نوعش هم باقی است. اما همین که جسم در أین حرکت می‌کند دائماً از فردی از افراد أین به فردی دیگر خارج می‌شود. فردی را که متلبّس به آن است رها می‌کند و فرد دیگری می‌گیرد و باز آن فرد را رها می‌کند و فرد دیگری می‌گیرد. در بعضی از موارد فقط فرد رها می‌شود، بدون اینکه صنف تغییر کرده باشد ولی گاهی از صنفی خارج شده و به صنف دیگر وارد می‌شود. حتی گاهی در حرکات اشتدادی، جسم از نوعی خارج و وارد نوع دیگر می‌شود و باز از نوعی خارج و وارد نوع دیگر می‌شود که توضیح آن خواهد آمد[۱].

مسافت را که بشکافیم به معنای آن چیزی است که طی می‌شود و ابعاض آن دائماً متبدل می‌شود؛ آن چیزی است که موضوع حرکت دائماً متلبس به بعضی از آن است و بعد آن را رها کرده و متلبس به بعضی دیگر می‌شود. پس این است معنای حرکت در مقوله، حال می‌خواهد آن مقوله أین باشد یا امر دیگر.

گفتیم حکما معمولاً و بلکه عموماً نظریهٔ چهارم را پذیرفته‌اند. حال باید ببینیم که آن سه نظریهٔ دیگر و در واقع دو نظریهٔ دیگر ـ چون نظریهٔ اول با نظریهٔ دوم تفاوتی نداشت ـ چه ایرادی دارند؟ باز یادآوری می‌کنیم که کلمهٔ «فی» در اینجا موضوعیت ندارد. ما تابع کلمهٔ «فی» نیستیم تا بخواهیم «فی» را توجیه کنیم. بکارگیری کلمهٔ «فی» برای حرکت در مقوله [مانند «حرکت در کیف»] اصطلاحی است که حکما آورده‌اند. ما همین قدر می‌دانیم که نوعی حرکت داریم که با أین انتساب دارد. آیا اینجا درست است که کلمهٔ

۱. [این توضیح در جلسهٔ بیست و ششم ذیل عنوان «توضیح نظریهٔ چهارم» آمده است.]

«فی» را به کار ببریم؟ عرف کلمهٔ «فی» به کار می‌برد و می‌گوید: جسم «در» مکان حرکت می‌کند ولی این مسئله در بحث ما اهمیتی ندارد. مسئله این است که حرکت در هریک از این اقسام، نسبتی با مقوله‌ای خاص دارد. ما معنای این را می‌خواهیم به دست بیاوریم.

گفتیم قول اول می‌گوید که مقوله، موضوع حرکت است. اگر می‌گوییم «جسم در أین حرکت می‌کند» معنایش این است که این أین است که حرکت می‌کند. اگر حرکت را کمال اول بدانیم، معنای حرکت در أین این است که این أین، متلبس به کمال اول شده است و چون در اینجا حرکت با تجدد و تغیر به یک معناست می‌توان گفت که این خود أین است که تجدد و تغیر را آناً فآناً قبول می‌کند.

ایراد حکما بر نظریهٔ اول

حال این را با نظریهٔ چهارم مقایسه کنید. نظریهٔ چهارم می‌گفت این جسم است که «أین»ها را قبول می‌کند و در واقع أین «قبول شده» است نه «قبول کننده». «قبول کننده» جسم است که أینی را بعد از أینی می‌پذیرد، در حالی که نظریهٔ اول می‌گوید این خود أین است که متجدد است. «خود أین است که متجدد است» یعنی خود أین است که چیزی را آناً فآناً قبول می‌کند.

اینجاست که فلاسفه به این قول اشکال می‌کنند. می‌گویند مثلاً در حرکت کیفی، جسم آناً فآناً سیاه می‌شود. ما می‌گوییم این جسم است که این اشتداد را می‌پذیرد (الجسم یشتد فی سوادیّته)، ولی شما می‌گویید سواد اشتداد پیدا می‌کند (السواد یشتد)؛ یعنی آنچه اشتداد را می‌پذیرد خود ذات سواد است. شیخ در پاسخ گفته است (بیانی که در **اسفار** آمده از شیخ است) که چیزی که موضوع است و متجدد است نمی‌تواند خود عرض (سواد) باشد زیرا ما از شما سؤال می‌کنیم که آیا ذات سواد در حال اشتداد باقی است یا باقی نیست؟ اگر ذات سواد باقی است، آیا صفت جدیدی برای آن حادث شده است یا حادث نشده است؟ (به ترتیب مرحوم آخوند ذکر نمی‌کنیم). اگر بگویید وقتی ذات سواد اشتداد پیدا می‌کند ذات سواد باقی نیست، پس سواد اشتداد پیدا نکرده است. موضوع آن است که باقی است. شما می‌گویید معنای تسوّد این است که ذات سواد آناً فآناً اشتداد می‌پذیرد. ذات سواد باید باقی باشد تا اشتداد بپذیرد. اگر قرار باشد که با شروع حرکت اشتدادی دیگر ذات سواد باقی نباشد، پس چه چیزی اشتداد پیدا می‌کند؟ پس نمی‌توانید بگویید که ذات سواد باقی نیست.

اما اگر بگویید ذات سواد باقی است می‌پرسیم آیا صفتی برای این ذات پیدا می‌شود یا پیدا نمی‌شود؟ آیا چیزی برای این ذات باقی حادث می‌شود یا چیزی برای آن حادث نمی‌شود؟ اگر بگویید هیچ چیز برای این ذات پیدا نمی‌شود و همان ذات است، معنایش این است که ذات اشتداد پیدا می‌کند بدون آنکه هیچ چیزی به آن ملحق شود. پس در واقع، ذات سواد اشتداد پیدا نکرده است. اگر زیاده‌ای عارض نشده، چه فرق است که سواد اشتداد پیدا کند یا نکند؟ پس سواد که اشتداد پیدا می‌کند زیاده‌ای پیدا شده و برای ذات سواد صفتی پیدا شده است. شیخ می‌گوید در این حالت، ذات سواد اشتداد پیدا نکرده است بلکه فقط صفتی برای آن حادث شده است. آیا وقتی برای امری صفتی حادث می‌شود به این معناست که ذات آن اشتداد پیدا می‌کند؟ آیا وقتی زید قائم نیست و بعد قائم می‌شود اشتداد پیدا می‌کند؟ نه، فقط ذات زید دارای صفتی شده است. بنابراین امکان ندارد که ذات سواد را موضوع این حرکت بدانیم.

می‌توانیم همین استدلال را به نحو دیگری هم بیان کنیم، یعنی به این شکل بگوییم که موضوع حرکت باید در جمیع احوال و مراتب حرکت باقی باشد. اگر موضوع باقی نباشد دیگر این حرکت همان حرکت نیست. تشخص حرکت به تشخص موضوع آن است. پس اگر مقوله موضوع باشد، باید باقی بماند. در این صورت اگر چیزی به آن اضافه نشده پس تغییری پیدا نکرده است و مخصوصاً در حرکات اشتدادی اشتداد پیدا نکرده است، و اگر چیزی به آن اضافه شده است اضافه شدن اشتداد نیست[۱].

البته در اینجا ایراد بر اساس حرکت اشتدادی مطرح شد که یکی از انواع حرکت است ولی معلوم است که همهٔ انواع حرکت از این جهتی که مورد بحث است یک حکم دارد.

نقد استدلال حکما به دو تقریر

کسی می‌تواند بگوید که شقوق در اینجا استیفا نشده است. ما شقوق را این طور ذکر کردیم که اگر موضوع حرکت اشتدادی خود آن عرض باشد، عرض یا باقی هست یا باقی نیست. انتخاب می‌کنیم باقی هست. می‌گویید آیا اگر ذات عرض باقی هست، چیزی به این ذات

---

۱. **سؤال:** چرا عرض، متحرک در این صفات نمی‌تواند باشد؟
استاد: اگر عرض بخواهد متحرک در این صفات باشد، اشتداد نیست. آیا اگر شیئی در صفاتی حرکت کند اسمش اشتداد است؟ آیا اگر جسمی داشته باشیم که دائماً صفات بر آن متبدل می‌شود این اشتداد است؟

ملحق می‌شود یا چیزی به آن ملحق نمی‌شود؟ قبول می‌کنیم که چیزی ملحق می‌شود. شقی را که چیزی به عرض ملحق نشده باشد باطل کردید و ما هم آن را باطل می‌کنیم. بعد گفتید وقتی آن زیاده ملحق می‌شود این دیگر اسمش اشتداد نیست. ما در همین جا می‌گوییم شما استیفای اقسام نکردید. قاعده‌اش این بود که این طور می‌گفتید که آیا در حرکت اشتدادی امری حادث شد یا امری حادث نشد؟ شما گفتید آیا صفتی برای ذات حادث شد یا صفتی حادث نشد؟ چرا کلمهٔ «صفت» را آوردید؟ این استیفای اقسام نیست. اگر می‌گفتید آیا امری برای این ذات حادث شد می‌گفتیم امری حادث شد و اضافه می‌کردیم که آن امر عین ذات سواد است نه غیر ذات سواد. اگر غیر ذات سواد بود، همان صفتی بود که شما گفتید و به درستی نفی کردید چرا که آن امری که اضافه شده است پیدایش یک صفت مباین است و موجب اشتداد سواد نیست. ولی اگر بگوییم آن امر حادث عین ذات سواد است دیگر اشکال وارد نیست. این شق را قدما مثل شیخ و دیگران ذکر نکرده‌اند و از آنها گله‌ای نیست چرا که طرز تفکرشان اصالت ماهیتی بوده است. اگرچه شیخ به آن معنا اصالت ماهیتی نبوده است ولی به هرحال امثال شیخ تنبّهی به اصالت وجود و مسائلی که از آن استنتاج می‌شود نداشته‌اند.

این ایراد را به شکل دیگری هم می‌توان بیان کرد. معنای اینکه «ذات یک مقوله موضوع است» چیست؟ آیا مقصود این است که ماهیت آن مقوله موضوع است یا مراد این است که وجود آن مقوله موضوع است؟ اگر مراد ماهیت آن مقوله باشد تمام اقسام در استدلال مورد بحث استیفا شده است اما اگر وجود آن مقوله مقصود باشد در پاسخ این سؤال شما که آیا این وجود سواد باقی است یا باقی نیست، می‌گوییم باقی است. سؤال می‌شود که آیا امری برای سواد حادث شد یا حادث نشد؟ می‌گوییم امری حادث شد. باز سؤال می‌شود که آیا آن امری که حادث شد صفتی برای این وجود است یا عین ذات این وجود است؟ می‌گوییم عین ذات این وجود است. در وجود، تشکیک محال نیست؛ آن چیزی که ذاتش اشتداد پیدا نمی‌کند و تشکیک در آن محال است ماهیت است[1].

حق بود مرحوم آخوند مطلب را به این صورت تقریر می‌کرد که مقصود از ذات

---

۱. **سؤال:** قائلین به اصالت ماهیت در مورد حرکت در مقوله چه می‌گویند؟

استاد: می‌گویند متحرک جسم است و از نظر آنها اشکالی پیش نمی‌آید. البته ما بعد می‌گوییم که بنا بر اصالت ماهیت هیچ حرکتی قابل توجیه نیست ولی تا حدی که قائلین به اصالت ماهیت در اینجا گفته‌اند [طبق مبنای خودشان] به آنها ایرادی وارد نیست.

چیست؟ ماهیت است یا وجود؟ یا همان اقسام سه‌گانه را چهار قسم می‌کرد و در قسم چهارم می‌گفت امر حادث همان ذات سواد است ولی مقصود ما از ذات سواد ماهیت سواد نیست بلکه وجود سواد است و در این صورت دیگر آن اشکال مرحوم شیخ بر اینکه مقوله موضوع حرکت است وارد نیست و این دلیل آن را رد نمی‌کند.

البته باید توجه داشت که مسئله‌ای که در اینجا مطرح است، با مسئلهٔ ربط متغیر به ثابت پیوند و ارتباط نزدیکی دارد. اگر کسی [ایراد بر نظریهٔ اول] را رد کند، نظریهٔ مرحوم آخوند متزلزل می‌شود مگر اینکه از راهی دیگر نظریهٔ اول را رد کنیم که دلیل دیگری این کار را خواهد کرد و این مطلب را توضیح خواهیم داد.

مرحوم آخوند در اینجا همان نقد شیخ بر قسم اول را بیان کرده و رد شده است و حال آنکه آنجا که نظریهٔ سوم را می‌خواهد رد کند، مطلبی را می‌گوید که می‌توانست همان را در نقد نظریهٔ اول هم بیاورد. البته مطلبی که ما در ردّ بیان مرحوم آخوند ـ که در واقع حرف دیگران از جمله شیخ است ـ عرض کردیم عین بیان خود مرحوم آخوند در رد استدلال شیخ در نفی حرکت جوهری است که در چند صفحهٔ بعد می‌آید و عجیب است که مرحوم آخوند همان بیان را در رد نظریهٔ اول نیاورده است.

شیخ آنجا که می‌خواهد دلیل بیاورد که چرا حرکت در جوهر ممکن نیست می‌گوید اگر حرکت بخواهد در جوهر واقع شود، آنوقت متحرک چیست؟ ما غیر جوهر چیز دیگری نداریم که در جوهر حرکت کند. اگر چیز دیگری داشتیم که در جوهر حرکت کند، آن امر حافظ وحدت انواع «ما فیه الحرکه» بود. شیخ اضافه می‌کند که اگر حرکت بخواهد در جوهر واقع شود آیا خود جوهر متحرک، باقی است یا باقی نیست؟ اگر باقی نیست پس جوهر حرکت نکرده است و اگر باقی است آن امر حادث چیست؟ صفتی از صفات جوهر است؟ اگر چنین است پس حرکت، در جوهر نیست در صفات جوهر است. اگر بگویید حرکت در خود جوهر است پاسخ شیخ این است که معنا ندارد که شیء در خودش حرکت کند چرا که معنایش این است که ماهیت دیگری به جای این ماهیت بیاید. مرحوم آخوند جواب می‌دهد که این فکر شما اصالت ماهیتی است. بنا بر اصالت وجود این ایراد وارد نیست، به تفصیلی که بعد خواهد آمد[1].

پس ما این ایراد را از خود مرحوم آخوند گرفتیم و به خودش وارد کردیم. ایشان بعد از

۱. [به مباحث مربوط به فصل ۲۴ در همین کتاب مراجعه شود.]

اینکه سه نظریه از چهار نظریه را باطل می‌کند، می‌گوید پس نظریهٔ چهارم درست است و دیگر برای نظریهٔ چهارم دلیل خاصی نمی‌آورد. با ایرادی که مطرح کردیم نظریهٔ اول هنوز ابطال نشده است ولی می‌توان آن را از راه دیگری ابطال کرد.

راه ابطال نظریهٔ اول

مرحوم حاجی در حواشی خود در باب ربط حادث به قدیم مطلبی گفته است که کم و بیش همان است که ما اینجا می‌خواهیم بگوییم ولی متأسفانه در اینجا این مطلب را بیان نکرده است. آن مطلب این است که دلیل اینکه مقوله خودش نمی‌تواند موضوع باشد این است که اگر معنای حرکت در أین، این باشد که خود أین متحرک و متجدد است در اینجا دیگر در واقع و نفس الامر، قابل و مقبولی نداریم؛ یعنی این طور نیست که چیزی چیز دیگری را قبول کند. به تعبیری که از مرحوم آخوند داشتیم دیگر حرکت، صفت عارضی أین نخواهد بود بلکه صفت ذاتی أین خواهد بود، یعنی همان مطلبی که ایشان در مورد حرکت جوهری می‌گفت که در آنجا حرکت صفت ذاتی مقوله است.

حق این بود که مرحوم آخوند از ابتدا از همین راه وارد می‌شد و می‌گفت آنجا که حرکت صفت ذاتی مقوله است معنایش این است که متحرک عین حرکت است. در این حالت در واقع دو چیز به نام متحرک و حرکت نداریم بلکه تحلیلاً دو چیز داریم، همان طور که در باب جسم، ممتد و امتدادی نداریم و امتداد عین ممتد است.

حال آیا ایرادی دارد که در اینجا حرکت عین متحرک باشد؟ چرا نمی‌توان عین همان حرفی که در مورد حرکت در جوهر به عنوان صفت ذاتی مقوله گفته می‌شود در مورد حرکت در چهار مقولهٔ دیگر گفت؟ پاسخ این است که اگر حرکت، صفت ذاتی أین باشد فاعل و علتی که این حرکت را ایجاد می‌کند، همان علتی است که خود أین را ایجاد می‌کند، به این معنا که فاعل، أین را ایجاد می‌کند که لازمهٔ ذات آن أین، حرکت است. حال می‌پرسیم آیا این أینی که شما فرض کرده‌اید و به آن شخصیت داده‌اید وجود فی نفسه و لنفسه دارد؟ آیا امری است که در کنار جسم قرار گرفته است «کضمّ الحجر فی جنب الانسان» مثل اینکه ما الآن در کنار دیوار قرار گرفته‌ایم، که در اینجا یک رابطهٔ اعتباری وجود دارد؟ این طور نیست، بلکه این أین عرض است، وجودش وجود ربطی و وجود ناعت است و ایجاد فی نفسه و لنفسه برای عرض محال است و تنها جعل تألیفی به عرض تعلق می‌گیرد. آن وجود فی نفسه که برای أین در نظر می‌گیرید عین وجود أین

برای جسم است؛ ایجاد أین عین ایجاد جسم متأیّن است.

پس در اینجا میان این عرض و موضوع آن یک نسبت عارضی برقرار است. ولی شما نسبتی را به خود أین می‌دهید که این نسبت نادرست است؛ می‌گویید أین متجدد است و در واقع برای أین شخصیت قائل می‌شوید. این مثل آن است که انسان معنای حرفی را با معنای اسمی اشتباه کند و چیزی را که باید به نحو معنای حرفی تعقل شود به صورت معنای اسمی تعقل کند. البته ماهیت عرض، معنای اسمی است و از این جهت فرقی با جوهر ندارد ولی وجود عرض برای جوهر، وجودی است که «وجود لنفسه» ندارد. شما برای آنچه که وجود لنفسه ندارد وجود لنفسه فرض کرده و بعد می‌گویید: أین است که تجدد را قبول می‌کند. أین برای خودش وجودی ندارد که بخواهد تجدد را قبول کند؛ قبول کردن أین یعنی قبول کردن جسم. پس خود أین نمی‌تواند قبول‌کننده باشد و موضوع، خود جسم است.

چنانکه گفتیم حاجی در یکی از حواشی خود بر فصل سی و سوم متوجه همین نکته شده است. من یادم نیست که مرحوم آخوند این مطلب را به این بیان در جایی گفته باشد.

همین مطلب را به نحو دیگری هم می‌توان بیان کرد. حکما اصطلاحی دارند، می‌گویند: طبیعت «فاعل الحرکه» است نه «فاعل الوجود»؛ یعنی طبیعت در هرجا اثری بگذارد، نمی‌تواند ایجاد کنندهٔ یک ماهیت باشد بلکه فقط می‌تواند حرکت دهندهٔ یک شیء باشد. به تعبیر دیگر طبیعت در هرجا که علت است، فقط وجود ناعت می‌دهد نه وجود لنفسه.

پس به این بیان نظریهٔ اول را باید ابطال کرد نه به این بیان که آیا ذات سواد باقی است یا باقی نیست، اگر باقی است چنین و اگر باقی نیست چنان. خلاصهٔ بیان این است که موضوع حرکت و خود حرکت از نظر وجود یک چیزند و فقط تحلیلاً و مفهوماً با یکدیگر اختلاف دارند. پس علتی که حرکت را ایجاد می‌کند همان علتی است که به مقوله وجود می‌دهد. پس در این صورت مقوله متحرک بالذات است و اگر مقوله بخواهد متحرک بالذات باشد، وجودش نمی‌تواند وجود رابطی باشد بلکه باید وجود نفسی باشد، که این استدلال با مبانی مرحوم آخوند هم جور در می‌آید[1].

---

۱. ممکن است کسی به این دلیل آقایان ایراد دیگری علاوه بر ایراد ما بگیرد که این ایراد هم ایراد مهمی است. آن ایراد این است که ما گفتیم که معنای حرکت در مقوله این است که مقوله موضوع است. ←

پاسخ اشکال میرزای جلوه

جواب امثال میرزای جلوه هم همین است. اینها در باب ربط متغیر به ثابت و ربط حادث به قدیم، به حرکت عرضی تمسک کرده می‌گویند هرچه شما در باب حرکت در جوهر می‌گویید که متحرک و حرکت در آنجا یک چیز است، ما در باب حرکت عرضی (حرکت وضعی فلک) می‌گوییم.

جواب این است که شما برای چیزی که وجود نفسی ندارد وجود نفسی فرض کرده‌اید. وقتی وجود چیزی وجود رابطی است به این معناست که تعلق و اضافهٔ به موضوع عین وجودش است. در تشبیهی که کردیم گفتیم که در معانی حرفی، عدم استقلال، عین ذات معنای حرفی است، یعنی عین ماهیت آن است و همین‌قدر که آن را مستقل بدانیم، دیگر معنای حرفی نیست. معنای «مِن» در «سرت من البصرة الی الکوفة» معنای حرفی است ولی اگر بگوییم «الابتداء» ماهیت دیگری به جای آن در نظر گرفته‌ایم. در مورد وجود عرض و جوهر مطلب مشابهی صادق است. عرض و جوهر از نظر ماهیت مستقلند، یعنی هر دو معنای اسمی هستند ولی نحوهٔ وجود آنها فرق می‌کند. نحوهٔ وجود جوهر وجود مستقل است و نحوهٔ وجود عرض وجود تعلقی است. تعلق به موضوع، عین وجود عرض است، نه اینکه عرض وجودی دارد و این وجود نسبتی با موضوع دارد. بنابراین نمی‌شود تعلق و ناعتیّت را از عرض گرفت. پس اگر بخواهیم عرض را متحرک بدانیم،

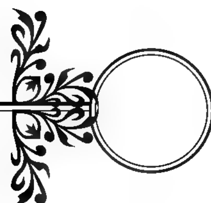
← مقوله چیست؟ آن جنس الاجناس نه انواع مقوله. اگر می‌گوییم در حرکت در أین، مقوله موضوع است یعنی جنس أین موضوع است نه نوع خاصی از آن و همچنین جنس کیف موضوع است نه نوع آن. ولی شما در اینجا مغالطه کردید و بحث را روی نوع برده و گفتید: «التسود لیس سواداً اشتدّ». سواد نوعی از کیف است و کسی نگفته بود نوع موضوع است. چه مانعی دارد که بگوییم «التسود هو کیف یشتد». اگر سؤال شود کیف در چه چیز اشتداد پیدا می‌کند، می‌گوییم کیف در انواعش اشتداد پیدا می‌کند. این یک مسئلهٔ علیحده است و به هرحال، شق جدیدی است.

البته این ایراد جواب دارد ولی قاعده این بود که از ابتدا مطلب به این صورت طرح می‌شد که آن کسی که می‌گوید مقوله موضوع است یعنی جنس مقوله موضوع است نه نوع مقوله. البته اشکالش فقط این است که اگر ما جنس مقوله را موضوع بگیریم، بالاخره این جنس باید در همهٔ مسافت باقی باشد. آن چیزی که اشتداد پیدا می‌کند چیست؟ اگر بگوییم جنس از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود لازم می‌آید که جنس باقی باشد در حالی که انواع عوض می‌شوند که استصحاب کلی قسم ثالث می‌شود. جنس متقوم به نوع و فصل است و متکثر به تکثر آنهاست و اگر فصلش معدوم شود خودش هم معدوم شده است و فصل بعدی که می‌آید همراه فرد دیگری از جنس می‌آید نه اینکه جنس مثل یک موضوع، باقی است و فصلها را عوض می‌کند. فصل متقوم به جنس نیست بلکه جنس متقوم به فصل است.

معنایش این است که جوهر در آن حرکت می‌کند. پس در حرکت در مقولات عرضی، موضوع واقعی یعنی آن که حرکت را قبول کرده است و متصف به آن است و منعوت به این نعت است خود جوهر است و لاغیر.

این بیان مطلب تا اینجا بود. اگر این مطالب را خوب نشکافیم بحثهای بعدی آنچنان که باید، روشن نخواهد شد. البته مسائل باب حرکت مثل مسائل الهیات تیغ دو دم نیست که اگر کسی آنها را درست نفهمید خطری ایجاد کند.





جلسهٔ بیست و پنجم

بسم الله الرحمن الرحیم

«واعلم أن الامام الرازی لمّا نظر فی قولهم إن التسود یخرج سواداً من نوعه زعم...»[1].

بحث در معنای نسبت حرکت به مقوله بود. گفتیم یکی از نظریات این است که مقوله موضوع حرکت است و آخرین نظریه این بود که موضوع حرکت «مقولهٔ عرضی» نیست، بلکه «موضوع مقولهٔ عرضی» یعنی جوهر است و معنای حرکت در مقوله این است که جوهر، مقوله را از نوعی به نوع دیگر، از صنفی به صنف دیگر و یا حتی از فردی به فرد دیگر خارج می‌کند. در حرکت اشتدادی، حرکت از نوعی به نوع دیگر است.

ایراد فخر رازی در مورد حرکت اشتدادی

فخر رازی به این سخن حکما که تسوّد یا حرکت اشتدادی سواد به این معناست که موضوع، سواد را از نوعی به نوعی خارج می‌کند اشکال کرده است. می‌گوید معنی ندارد که یک شیء از نوع خود خارج شده و وارد نوع دیگری خارج از خودش بشود. هر شیء بیش از یک نوع که ندارد. مثلاً ما بیش از یک نوع سواد نداریم که آن سواد حقیقی است و

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۲، ص ۷۰.

موضوع بیش از یک بار وارد سواد حقیقی نمی‌شود. موضوع متلبس به سواد شده و بعد، از آن خارج می‌شود و این در لحظه صورت می‌گیرد و بس. ما چند رنگ اصلی ـ فرضاً ده نوع رنگ ـ که بیشتر نداریم. قول شما که می‌گویید شیء که حرکت می‌کند دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود مستلزم این است که میلیونها نوع رنگ داشته باشیم. ثانیاً، مگر سواد چند نوع است که می‌گویید سواد از نوعی به نوعی دیگر خارج می‌شود؟

فخر رازی می‌گوید این نشان می‌دهد که مطلب چیز دیگری است. در مورد یک شیء که حرکت اشتدادی به سوی مثلاً سیاهی می‌کند یعنی سیاه است و دائماً سیاه‌تر می‌شود ما باید قائل شویم که سواد حقیقی یکی از این مراتب است و نه بیشتر و غیر از آن، مخلوط و ممزوجهایی از رنگها هستند. مثلاً سیاه کمرنگ واقعاً سیاه کمرنگ نیست بلکه مخلوطی از سیاه و رنگهای دیگر است. فخر رازی اضافه می‌کند که فرضاً اگر این حرف در بعضی موارد صحیح باشد در مورد مقدار صدق نمی‌کند و در این مورد مطلب را باید به گونهٔ دیگری بیان کرد که توضیح آن خواهد آمد.

پاسخ ایراد فخر رازی

کسی ممکن است به فخر رازی نقض وارد کرده بگوید: گیریم شما این سخن را در باب رنگها بگویید. آیا در مورد همهٔ حرکات اشتدادی می‌توانید همین را بگویید؟ مثلاً اگر شیء از درجهٔ حرارت صفر به درجهٔ حرارت صد حرکت می‌کند آیا می‌توانید بگویید که یکی از این درجات، حرارت است و درجات دیگر از حرارت در واقع مخلوطی از حرارت و چیز دیگری ـ مثلاً برودت ـ است؟

در مورد رنگها که اضداد وجودی هستند در بعضی موارد حق با فخر رازی است یعنی رنگها مخلوطند و ایرادی ندارد که دو امر وجودی با یکدیگر مخلوط باشند. به هرحال این یک جواب نقضی است که می‌توان در جواب فخر رازی مطرح کرد[1].

مرحوم آخوند به گونهٔ دیگری جواب می‌دهد. می‌گوید این حرف از فخر رازی عجیب است. یعنی چه که یکی از این مراتب، سواد است و بقیه سواد نیست؟ این کدام مرتبه

---

۱. ممکن است کسی بخواهد نظریهٔ فخر رازی را براساس نظریهٔ فیزیک امروز در مورد رنگها تفسیر کند. طبق نظریهٔ جدید، رنگ واقعاً کیفیت جسم نیست و بنابراین از بحث خارج است. ولی مسلّماً سخن فخر رازی ناظر به مطلبی که علم امروز کشف کرده نیست، بلکه براساس همان نظریه‌ای است که رنگها را کیفیت می‌داند.

است که سواد است؟ فخر رازی که می‌گوید یک مرتبهٔ «خفی» سواد است و مراتب دیگر سواد نیست، این مرتبهٔ خفی کدام مرتبه است؟ از میان این مراتب کدام را باید سواد بنامیم و کدام را سواد ننامیم؟

مرحوم آخوند همچنین می‌گوید اگر حرکت در هریک از مراتب خود متوقف شود آیا آن مرتبه‌ای که حرکت در آن متوقف شده سواد نیست؟ شما باید بگویید تنها اگر حرکت در مرتبهٔ خاصی متوقف شود در سواد متوقف شده ولی اگر قبل از آن یا پس از آن متوقف شود در سواد متوقف نشده است، در صورتی که ما می‌دانیم در هر مرتبه‌ای که شیء متوقف شود در سواد متوقف شده است.

مرحوم حاجی در اینجا سخنی دارد که مکمل نظر مرحوم آخوند است. ایشان می‌گوید کسانی که می‌گویند وقتی یک شیء سیاه است و دائماً سیاهتر می‌شود نوعی به نوع دیگر تبدل پیدا می‌کند، معنای سخنشان این است که خود سواد نوع نیست بلکه جنس است؛ یعنی روی جنسی که انواع سواد تحت آن قرار می‌گیرد نام سواد گذاشته‌اند. وقتی طبیعت در حرکات اشتدادی آناً فآناً نوعی را رها می‌کند، این همان است که ما نام آن را مثلاً سواد گذاشته‌ایم و سواد در حرکات اشتدادی در زمانی متوالی ادامه پیدا می‌کند.

انسان جنس است نه نوع

در اینجا باید مطلبی عرض کنم و آن این است که در باب اعراض مطلب به همین شکل است و محل اشکال نیست چون مقوم عرض، موضوع آن است که در این صورت معنایش این است که وقتی جسم در سواد حرکت می‌کند جسم موضوع است و آناً فآناً انواع سواد تبدل و تغیر پیدا می‌کنند. اینکه می‌گوییم آناً فآناً تغیر پیدا می‌کنند به دو نحو ممکن است تصور شود. یکی به نحو انفصال و دیگری به نحو اتصال که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد. ولی در حرکت جوهری مطلب عمیق‌تر می‌شود. اگر بگوییم انسان تا آخر عمر در حرکت جوهری است ناچار در مورد انسان هم باید بگوییم انواع عوض می‌شود. آیا «انواع انسان عوض می‌شود» معنایش این است که یک نوزاد و یک انسان بزرگسال دو نوع انسان هستند و بلکه یک انسان در دو لحظه یک نوع نیست؟ بله، لازمهٔ حرکت جوهری همین است. در اینجا موضوعِ باقی نداریم تا بعضی مسائل را به اعتبار موضوع حل کنیم. البته نمی‌خواهیم بگوییم چون موضوعی نیست وحدتی در اینجا نیست.

حال سؤال این است که آیا ما در مورد واقعیتی که آن را انسان می‌نامیم می‌توانیم

بگوییم نوع نیست بلکه جنس است؟ پاسخ این است که مطلب از همین قرار است. از جمله نظراتی که مرحوم آخوند بالخصوص در مورد انسان دارد همین است؛ «بالخصوص» به این معنا که حتی اگر در مورد غیر انسان چنین مطلبی نگوییم، در مورد انسان به خاطر خصوصیتی باید گفت که علی‌رغم اینکه همهٔ افراد انسان را افراد یک نوع می‌نامیم، افراد انسان یک نوع نیستند بلکه «کل فردٍ نوعٌ برأسه» و بالاتر اینکه هر فردی در هر زمانی نوعی است غیر از نوع دیگر.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که این وحدت در انسانیت که میان همهٔ افراد انسان و یا میان مراتب یک انسان از ابتدای طفولیت تا آخر عمر وجود دارد چیست؟ پاسخ این است که این امری است که ذهن، به اصطلاح به یک «عرْض عریض» اعتبار می‌کند. مسئلهٔ حرکت توسطی ـ مخصوصاً با تعبیری که آقای طباطبایی داشتند ـ به خوبی این مطلب را توضیح می‌دهد.

وقتی جسم حرکت مکانی دارد، هیچ گاه در دو لحظه در یک مکان نیست. مثلاً هواپیمایی که ساعتها بر فراز اقیانوس در پرواز است و طولش مثلاً پنجاه متر است پیوسته مکانش را عوض می‌کند و در هیچ لحظه‌ای نمی‌توان گفت که در همان جایی است که در لحظهٔ قبل بود. اما گاهی همین را با عرض عریض اعتبار می‌کنیم، یعنی مجموعی از مکانها را به صورت امر «واحد» اعتبار می‌کنیم. با چنین اعتباری می‌گوییم جسم متحرک در عین اینکه در حرکت است در مدتی از زمان در یک مکان است. وقتی ما همهٔ اقیانوس را به عنوان یک امر واحد در نظر می‌گیریم می‌گوییم شش ساعت است که هواپیما روی اقیانوس است، یعنی تمام اقیانوس را یک «واحد» اعتبار می‌کنیم و دو طرف اقیانوس را مبدأ و منتهیٰ فرض می‌کنیم. از زمانی که هواپیما از یک طرف وارد فضای اقیانوس شده تا وقتی که از طرف دیگر آن خارج می‌شود «متوسط بین مبدأ و منتهیٰ» است و لذا می‌توان گفت شش ساعت است که هواپیما بین مبدأ و منتهاست. پس به این اعتبار، شش ساعت است که هواپیما دارای یک مکان است. مکان آن چیست؟ فضای بالای اقیانوس.

انسان هم همین طور است. وقتی انسان را در نظر می‌گیریم برای آن یک مرز معین می‌کنیم که با آن مرز، انسان از همهٔ انواع دیگر مثل مرغ و گوسفند جدا می‌شود. وقتی انسان را میان دو مرز در نظر می‌گیریم همهٔ مراتب انسان داخل این محدوده هست. ولی در واقع و نفس‌الامر، آن انسانی که اعتبار کرده‌ایم جنس انواعی است که آناً فآناً طی

می‌شود، همان طور که اقیانوس در مثال ما جنس مکان بود برای مکانهای غیر متناهی که هواپیما طی می‌کند[۱].

مرحوم آخوند خطاب به شیخ می‌گوید که عجیب است که شما می‌گویید نفس یک کودک با نفس یک حکیم یا یک پیامبر از نظر جوهر و از نظر نوع یک چیز است و اختلاف آنها تنها به عوارض است در حالی که در اینجا تفاوتی است از زمین تا آسمان. در عین حال کودک و پیامبر هردو داخل این مرز قرار گرفته‌اند گو اینکه فاصلهٔ جوهری میان آنها فاصله‌ای شبه لایتناهی است. ما در اینجا مرزی در نظر گرفته‌ایم که به موجب آن مرز، ایندو از گیاهان و حیوانات تمیز داده می‌شوند همچنان‌که از ملائکه‌ای که مجرد محض هستند تمیز داده می‌شوند ولی هردو در این مرز قرار گرفته‌اند[۲].

شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد

وقتی شیء در حرکت است نوع باقی و ثابت نداریم. نه تنها نوع ثابت و باقی نداریم بلکه ـ نکتهٔ اصلی این است ـ اصلاً شیء ماهیت ندارد مگر بالقوه که ما باید این مطلب را تشریح و توجیه کنیم که جز با اصالت وجود قابل توجیه نیست. وقتی یک شیء حرکت می‌کند و از فردی به فردی، از صنفی به صنفی و یا از نوعی به نوعی حرکت می‌کند واقعاً این طور نیست که افرادی، اصنافی و یا انواعی کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و شیء در یک لحظه وارد یک نوع می‌شود و بعد فوراً آن را رها کند و وارد نوع دیگری می‌شود. ما در اینجا ماهیات چیده شده در کنار یکدیگر نداریم.

پس به یک معنا در اینجا «تبدل انواع» صورت می‌گیرد ـ که این غیر از تبدل انواعی است که امروزه گفته می‌شود ـ و هر حرکت اشتدادی یک نوع تبدل انواع است. اما تبدل انواع در اینجا این طور نیست که انواع بالفعل در «آن»های مختلف داشته باشیم که یک نوع در این آن، فعلیت پیدا کند و معدوم شود و باز نوع دیگری پیدا شود و معدوم شود و

---

۱. **سؤال:** این یک اعتبار بیشتر نیست در حالی که ما می‌خواهیم یک وحدت موجود در خارج از آن استنتاج کنیم.
استاد: آیا مقصود شما این است که وقتی هواپیما روی اقیانوس است اعتباراً روی اقیانوس است؟ آنچه اعتباری است این است که هواپیما در یک حال ثابتی است ولی «وقوع بین الحدین» [واقع بودن بین دو طرف اقیانوس در مثال] دیگر اعتباری نیست.

۲. **سؤال:** پس آیا ما دیگر نوع حقیقی نداریم؟
استاد: اکنون به این مطلب می‌رسیم.

همین طور. این می‌شود به صورت «انفصال» که اندکی قبل اشاره کردیم. اگر در اینجا انفصال بخواهد باشد دیگر حرکت نداریم.

قبلاً گفتیم که حرکت مجموع بودنها نیست که شیء در یک آن در یک حد مسافت وجود داشته باشد و در آنِ دیگر در حد دیگر مسافت، بلکه حرکت یک شدن مستمر است که این خود دو اعتبار دارد: یکی اعتبار حرکت توسطی، یعنی چنین اعتبار می‌شود که امری موجود است و استمرار دارد و حدودش تغییر می‌کند، و دیگر اعتبار حرکت قطعی، که البته درست‌تر است، یعنی یک وجود متصرم که آناً فآناً موجود و معدوم می‌شود. حرکت توسطی یک امر بسیط است و نقطه‌وار استمرار پیدا می‌کند و حرکت قطعی امری است متکمم و متجدد که دارای بعد است که علی‌الاتصال موجود و معدوم می‌شود و وجود و عدمش عین یکدیگر است به این معنا که حدوث آن عین بقای آن است و بقای آن عین حدوث آن است علی نحو الاتصال.

در این صورت جایگاه ماهیت کجاست؟ در هر آن، شیء قابلیت این را دارد که ماهیتی از آن انتزاع شود ولی نه به این معنا که آنی رخ می‌دهد که در آن «آن» شیء ماهیت بالفعل دارد. این نکتهٔ بسیار مهمی است که شیء در حالی که حرکت می‌کند بالفعل دارای هیچ ماهیتی نیست و تنها بالقوه دارای ماهیت است، یعنی اگر شیء در یک آن از حرکت بایستد ماهیتی بالفعل خواهد داشت. این درست مانند مسئلهٔ حد است. وقتی شیء در حرکت است حدی بالفعل ندارد ولی همین که از حرکت می‌ایستد برای شیء حد بالفعل حاصل می‌شود. مادام که شیء در مقوله‌ای حرکت می‌کند ـ که آن مقوله همان مسافت است ـ بالفعل دارای هیچ ماهیتی نیست و تنها بالقوه دارای ماهیت است یعنی به حیثی است که اگر در هر حد بایستد ماهیت آن حد را داراست و اگر نایستد آن ماهیت را ندارد.

بازگشت به ایراد فخر رازی

بنابراین در پاسخ فخر رازی چنین می‌گوییم که شما فکر کرده‌اید که وقتی جسم حرکت می‌کند از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود و انواع، فعلیت پیدا می‌کنند و لذا می‌گویید یکی از انواع سواد است. اصلاً هیچ نوعی در اینجا فعلیت پیدا نمی‌کند بلکه شیء در همهٔ مراتب زمان این امکان را دارد و بالقوه چنین است که اگر بخواهیم برای آن ماهیت اعتبار کنیم، به اعتبار ثبوتش در یک آن، ماهیتی برای آن اعتبار می‌کنیم. تنها اگر شیء از حرکت بایستد ماهیت واقعی پیدا می‌کند. این انواع همه بالقوه هستند و آنچه ثابت است جنس

است، که این جنس ممکن است جنس قریب باشد مثل سواد، و یا جنس بعید باشد مثل کیف، نه اینکه نوعی برود و نوع دیگری بیاید[۱].

فخر رازی سپس وارد بحث مقدار شده، می‌گوید در این مورد مطلب را باید به گونهٔ دیگری بیان کرد. در مورد حرکت مقداری، اشکال مهمتری مطرح است که بعد به نظر شیخ‌الرئیس می‌رسیم که از جاهایی است که شیخ صریحاً اظهار عجز کرده و عباراتش در **اسفار** نقل شده است و شیخ این مطلب را در پاسخ سؤالهای بهمنیار مطرح می‌کند[۲]. شیخ می‌گوید «لعل» این طور باشد و «لعل» آن طور و در آخر وقتی بهمنیار از شیخ می‌خواهد که مطلب را بیش از این حل کند می‌گوید من دیگر در اینجا حرفی ندارم.

بیان اشکال در حرکت کمّی

گفتیم در باب حرکت مقداری، اشکال قویتر است. مقصود از حرکت مقداری، حرکت در کمّ متصل است. حرکت در کمّ متصل چیزی شبیه حرکت در جوهر است و بلکه شاید بتوان

---

۱. سؤال: پس در اینجا چه چیزی بالفعل است؟
استاد: وجود است که بالفعل است؛ حرکت است که فعلیت دارد.
اشکال: وجود خاص که بدون ماهیت نمی‌شود.
استاد: اتفاقاً می‌شود. مسئلهٔ مهم همین است که در باب حرکت، ما «وجود» داریم و ماهیت نداریم. شیء متحرک مادام که متحرک است [نسبت به] آنچه که در آن حرکت می‌کند وجود دارد ولی ماهیت ندارد مگر بالقوه. فرق شیء متحرک با اموری که اساساً ماهیت ندارند ـ مثل ذات باری‌تعالی (به اتفاق حکما) و برخی موجودات مجرد که به آنها «انّیات محضه» می‌گویند ـ این است که آنها بالقوه هم ماهیت ندارند. شیء متحرک، بالقوه ماهیت دارد زیرا ذهن در هر حدی می‌تواند آن را ساکن فرض کرده و برای آن ماهیتی اعتبار کند.
سؤال: اگر انواع بالقوه هستند چگونه جنس برای آنها تصور می‌شود؟
استاد: جنسی که ما در اینجا در نظر می‌گیریم همان اعتبار بین‌الحدین است که عرض کردم و الّا جنس به معنای واقعی در اینجا وجود ندارد و این مطلب تنها براساس اصالت وجود [قابل تبیین] است. اگر به دنبال جنس مورد نظر شما بودیم باید آن را از راه ماهیت توجیه می‌کردیم که قابل توجیه نیست. [شیء متحرک] یک وجودی است که هیچ ماهیتی ندارد ولی برای این وجود، میان یک مبدأ و منتهی عرض عریضی در نظر می‌گیریم و ماهیتی در اینجا انتزاع می‌کنیم و اسم آن را «جنس» می‌گذاریم. معنای این جنس این است که در هر مرتبه‌ای از مراتب اگر ماهیتی اعتبار کنیم یکی از انواع این جنس اعتبار می‌شود.
سؤال: لازمهٔ فرمایش شما این است که در حرکات جوهری ماهیت نداشته باشیم.
استاد: تنها در حرکات جوهری چنین نیست، در همهٔ حرکات چنین است.
۲. [این مطلب در جلسات سی‌وپنجم و سی‌وششم مورد بحث قرار گرفته است.]

گفت که یک نوع از حرکت در جوهر، حرکت کمّی است. از نظر قدما ما حرکت کمّی داریم. مثلاً جسم انسان که رشد می‌کند حرکت کمی می‌کند، یعنی جسم انسان یک واحد متصل است که بر ابعاد آن افزوده می‌شود. البته این مسئله که اصلاً حرکت کمّی در عالم داریم یا نداریم محل تردید است و این یک بحث صغروی است که تنها امروزه مطرح است. امروزه که ذرات و سلولها و خلأهایی که میان آنها وجود دارد کشف شده آنچه را ما حرکت کمّی می‌دانیم حرکت کمی نمی‌دانند بلکه می‌گویند این چیزی جز اضافه شدن ذرات از خارج نیست؛ اضافه شدن ذرات از خارج غیر از حرکت کمّی است[1].

اشکال عمده در مورد حرکت کمّی چیست؟ در حرکات أینی، کیفی و وضعی می‌شود أین، کیف و وضع را یک عرض خارجی برای موضوع تلقی کرد. کیفیت واقعاً وجود مباینی از متکیف دارد و همین طور در أین و وضع. ولی آیا کمیت یک شیء، واقعاً یک عارض خارجی است یا عین جسم است و اعتباراً با جسم فرق می‌کند؟ اینکه «جسم تعلیمی» را از «جسم طبیعی» جدا کرده می‌گوییم ریاضیات در مورد جسم تعلیمی و طبیعیات در مورد جسم طبیعی بحث می‌کند آیا مراد این است که جسم طبیعی یک چیز است و جسم تعلیمی چیز دیگری است و واقعاً جسم تعلیمی در خارج عارض جسم طبیعی شده است، یا اینکه جسم دو اعتبار دارد که به یک اعتبار جسم طبیعی است و به یک اعتبار جسم

---

۱. از نظر قدما رشد گیاه، حیوان و انسان حرکت کمّی است و حتی در جمادات هم حرکت کمّی داریم. مثلاً جسمی را گرم می‌کنیم و حجم آن افزوده می‌شود. قدما قائل به «تخلخل و تکاثف» بودند. «تکاثف» یعنی شیء بدون اینکه چیزی از آن کم شود و یا خُلَل و فُرَجی در درون آن از بین برود حجمش کوچک شود. «تخلخل» در آنجاست که بدون اینکه چیزی از خارج بر شیء اضافه شود و خلل و فرجی در درون شیء پیدا شود حجم آن بزرگتر شود. قدما معتقد بودند که تخلخل و تکاثف در طبیعت وجود دارد و این مسائل در طبیعیات مطرح می‌شد. آنها چون خلأ را محال می‌دانستند در پاسخ این سؤال که آیا امکان دارد مقداری از حجم هوایی را که در اتاق وجود دارد با وسیله‌ای بیرون بکشیم یا نه، می‌گفتند بیرون کشیدن هوا امکان دارد ولی مستلزم خلأ نیست، چون هر مقدار هوا را که بیرون بکشیم هوای موجود بسط پیدا می‌کند بدون اینکه خُللی در داخل آن پیدا شود. می‌گفتند خاصیت طبیعت تخلخل است یعنی خودش را منبسط و پهن می‌کند بدون اینکه خلل و فرجی در درون آن پیدا شود.

همهٔ اینها را قدما حرکت کمّی می‌دانستند ولی با توجه به علم امروز همهٔ این مثالها قابل [تأمل یا] خدشه است. نمی‌خواهم بگویم همهٔ حرفهای قدما در این باره صد درصد رد شده است ولی هریک جداگانه باید بررسی شود. البته تکلیف این مسئله که آیا خلأ واقعی وجود دارد یا ندارد با آنچه در مورد خلأ در فیزیک امروز می‌گویند معلوم نمی‌شود زیرا خلأ فیزیکی خلأ فلسفی نیست و در اینجا باید با دلایل دیگری استدلال شود.

تعلیمی؟ دومی درست است. از زمان بوعلی به بعد ـ به طور مسلّم ـ تفاوت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی را به «ابهام و تعیین» می‌دانند. جسم اگر مبهم اعتبار شود جسم طبیعی است و اگر متعین اعتبار شود می‌شود جسم تعلیمی. اگر این طور است، فرق واقعی میان جسم و کمیت آن از میان می‌رود. پس حرکت جسم در کمیت، حرکت در خود است نه حرکت در عرضی از اعراض. این است که بوعلی و امثال او را سخت دچار مشکل می‌کند زیرا آنها منکر حرکت جوهری بوده و حرکت در خود را به طوری که متحرک و «متحرکٌ فیه» یکی باشد قابل قبول نمی‌دانند.

برخلاف شیخ، مرحوم آخوند در این مسئله دچار اشکال نیست چون قائل به حرکت جوهری است و بنابراین همچنان که حرکت می‌تواند عین متحرک باشد می‌تواند عین «متحرکٌ فیه» هم باشد که در حرکت جوهری چنین است.

پس در حرکت مقداری اشکالاتی از جمله اشکال مهمی که ذکر کردیم مطرح است که در غیر آن مطرح نیست و لهذا فخر رازی برای حرکت مقداری حساب جداگانه‌ای باز کرده است. می‌گوید لازمهٔ سخن کسانی که می‌گویند جسم در هر آنی دارای یک نوع است «تتالی آنات» است که باطل است[1]. اگر آن طور که شما می‌گویید لازمهٔ حرکت خروج فرد از نوعی به نوعی است آناً فآناً، لازم می‌آید که وقتی جسم حرکت مقداری می‌کند در یک آن یک مقدار داشته باشد و در آنِ دیگر مقدار دیگر. در اینجا «آن» ظرف مقدار است نه زمان و به ناچار این «آن»ها باید وجودات مستقلی داشته باشند و در کنار یکدیگر قرار گیرند که همان تتالی آنات است که فخر رازی هم آن را محال می‌داند.

برداشت نادرست فخر رازی از «بالقوه» در کلام شیخ

فخر رازی سپس می‌گوید بوعلی در **تعلیقات** حرفی زده است که درست نیست. بوعلی گفته است اینکه می‌گوییم شیء در هر آن دارای یک مقدار است، این مقادیر، بالقوه است نه بالفعل. فخر رازی پاسخ می‌دهد که «این مقادیر بالقوه است نه بالفعل» یعنی چه؟!

---

۱. «تتالی آنات» را قبلاً توضیح دادیم. گفتیم زمان یک کمیت متصل است که برایش «آن» اعتبار می‌شود. این آن متفرع بر زمان و امری اعتباری است. «آن» معنای دیگری هم دارد که دروغ است و چنین چیزی وجود ندارد که به معنای قطعات کوچکی است که از کنار هم قرار گرفتن آنها زمان پیدا می‌شود. اگر این را قبول کنیم، زمان می‌شود مجموعی از آنات و نه یک امر متصل. این نظریه‌ای است که مورد قبول حکما نیست و ادلهٔ زیادی بر امتناع آن اقامه شده است.

می‌پرسیم آیا مقدار جسم تغییر می‌کند یا نه؟ اگر تغییر نمی‌کند، پس «بالقوه است» یعنی این مقادیر برایش فعلیت پیدا نکرده‌اند. پس هر جسم غیرنامی، بالقوه می‌تواند رشد پیدا کند. آیا بالقوه رشد کردن، حرکت در کم است؟ اما اگر بگویید این مقادیر، بالفعل است یعنی در این آن، این مقدار را دارد و در آنِ دیگر مقدار دیگر، پس مقادیر به دنبال هم در آنات متتالی پدید می‌آیند که گفتیم محال است.

پاسخ ایراد فخر رازی همان است که مرحوم آخوند قبلاً بیان کرد. شیء وقتی حرکت کمّی می‌کند دارای مقدار بالفعل نیست بلکه دارای مقدار بالقوه است، همانکه در مورد ماهیت گفتیم. مقدار یعنی حد، یعنی کمیت محدود. مثلاً وقتی می‌گوییم امتداد یک شیء دو متر است، مقدار یعنی دو متر بودن. زمانی که شیء حرکت کمّی می‌کند «کمیت» دارد ولی «مقدار» ندارد یعنی کمیت متعین ندارد مگر بالقوه. بالقوه در اینجا یعنی در هر آن یک کمیت محدود از آن قابل انتزاع است و یا در هر آنی که ساکن شود یک کمیت محدود خاص دارد.

مرحوم آخوند می‌گوید شما (فخر رازی) معنای کلمهٔ بالقوه را در عبارت شیخ نفهمیده‌اید. کلمهٔ «بالقوه» در اینجا به معنای «بالاجمال» است نه بالقوه‌ای که به معنای بالامکان در مقابل بالفعل به کار می‌رود. اگر می‌گوییم مقادیر، بالقوه هستند یا می‌گوییم ماهیات، بالقوه هستند یعنی بالاجمال هستند نه بالتفصیل. این به چه معناست؟

دو نوع ماهیت

مرحوم آخوند می‌گوید ما دو نوع ماهیت داریم که وقتی شیء را ساکن هم فرض کنیم باز همین طور است. (این از نظرات اختصاصی مرحوم آخوند است که در مباحث الهیات بالمعنی الاخص آمده است.) ماهیات گاهی بالتفصیل موجودند و گاهی بالاجمال و به صورت طولی. مثلاً ماهیت گوسفند در گوسفند وجود دارد و ماهیت نبات در نبات و ماهیت انسان در انسان. با اینکه انسان نقطهٔ مقابل جماد و نبات است، به یک اعتبار همهٔ این ماهیات در انسان جمع هستند. همین انسان که در مورد او «لیس بحجر» و «لیس بنبات» و «لیس بحیوان» صدق می‌کند در عین حال به یک معنای دیگر واجد همهٔ این ماهیات است.

در مباحث اعتبارات ماهیت این مطلب مطرح شده است که ما دو نوع «لا بشرط» و «بشرط لا» داریم: یک نوع، لا بشرط و بشرط لایی است که در باب ماده اعتبار می‌کنند.

اگر بخواهیم حجر (سنگ) را تعریف کنیم، یک وقت بشرط لا تعریف می‌کنیم؛ مثلاً می‌گوییم: جسم معدنی با ویژگی خاص که البته کشف ماهیات اشیاء کار ساده‌ای نیست و حکما هم اظهار عجز می‌کنند. در اینجا حجر را این طور تعریف می‌کنیم: آن ماهیتی که دارای این اجناس و فصول خاص است و غیر اینها را ندارد. به این معنا انسان حجر نیست و حجر هم انسان نیست. ولی اگر قید بشرط لا را از همهٔ اجناس و فصولی که در حجر است برداریم ـ نگوییم آنچه اینها را دارد و غیر اینها را ندارد، بلکه بگوییم آنچه این اجناس و فصول را دارد اعمّ از اینکه غیر از این اجناس و فصول را داشته باشد یا نداشته باشد ـ در این صورت همهٔ آن چیزی که در حجر از کمالات وجودی هست در انسان هم هست؛ همهٔ آن مبادی آثار و اجناس و فصول که در حجر هست در انسان هم هست. پس به این معنا انسان حجر است اما نه حجر بشرط لا بلکه حجر لا بشرط.

حتی آن چیزهایی که انسان از صدق آن بر خودش ابا دارد، باز بر او صدق می‌کند. البته چیزهایی که انسان از صدق آنها بر خودش ابا دارد، از جنبهٔ منفی آن ابا دارد نه از جنبهٔ مثبت آن. انسان از صدق الاغ بر خودش ابا دارد، ولی آیا این ابا داشتن از جنبه‌های کمالی الاغ است یا از جنبه‌های نقصانی و منفی الاغ؟ مسلماً به خاطر جنبهٔ کودنی و بی‌هوشی است یعنی آنچه الاغ ندارد. وقتی این جنبهٔ بشرط لا را از آن بگیریم و الاغ را لا بشرط اعتبار کنیم اطلاقش بر انسان خیلی وحشت ندارد! (خندهٔ حضار). اگر می‌گوییم انسان جماد است، نبات است یا حیوان است، نه این است که جزئی از انسان جماد است و جزئی نبات و جزئی دیگر حیوان است. انسان به تمام وجودش جماد است و به تمام وجودش نبات است و به تمام وجودش حیوان است و به تمام وجودش انسان است بدون اینکه در خارج تمایزی میان اینها باشد[۱].

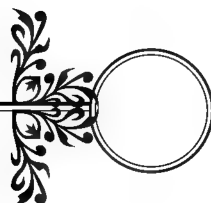
---

۱. **سؤال:** اگر در اینجا تمایزی نیست ما این ماهیات را از کجا درک می‌کنیم؟
استاد: این مثل مسئلهٔ اعداد است. آیا نود در ضمن صد هست یا نه؟ هم هست و هم نیست. اگر نود که مرتبه‌ای از مراتب اعداد است به شرط لا اعتبار کنیم نود، نود است، نود و یک نیست و صد هم نیست. معمولاً در عرف همین طور است. اگر کسی بگوید من نود تومان از شما طلبکار هستم، نمی‌توانیم بشرط لا اعتبار نکنیم و بگوییم این نود تومان با هزار تومان هم منافات ندارد. ولی گاهی اعتبار بشرط لائیّت را از نود می‌گیریم و حقیقت نود را مجموعه‌ای از واحدها اعتبار می‌کنیم. به این معناست که می‌گوییم: «چون که صد آمد نود هم پیش ماست». پس به یک اعتبار صد ضدّ نود است و به یک اعتبار دیگر واجد نود است. این همان اعتبار لا بشرط و بشرط لاست. پس تمایز از بین نمی‌رود تا ←

به هرحال مرحوم آخوند می‌گوید اینکه شیخ در اینجا می‌گوید «بالقوه»، به معنای بالامکان در مقابل بالفعل نیست بلکه این بالقوه بودن به معنای عدم التمایز و عدم التفصیل است، به معنای اجمال و وحدت است. ادامهٔ بحث را در جلسهٔ آینده مطرح می‌کنیم.



← گفته شود از کجا صد را [اعتبار می‌کنیم و از کجا] نود را.
ماده و طبیعت اساساً همین طور است. در طبیعت گاهی ماده بشرط لاست یعنی صورتی را قبول می‌کند و صورت دیگری را قبول نمی‌کند. ولی گاهی ماده‌ای که مثلاً در گوسفند هست صورت گوسفندی را قبول می‌کند و لا بشرط است، یعنی کمالات گوسفندی را قبول می‌کند و ابا ندارد از اینکه غیر آن را بپذیرد. کمالات دیگری را هم می‌پذیرد ولی نه اینکه در وجود گوسفند، اینها منفصل از یکدیگر وجود دارند.



جلسهٔ بیست و ششم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و أما القسم الثالث و هو کون المقولة جنساً لهذا فقد ذهب الیه بعض فزعموا بأن الأین...»[1].

بحث ما دربارهٔ نسبت حرکت به مقولات بود. گفتیم بدون شک انواعی از حرکات در خارج وجود دارد و هر حرکتی با مقولهٔ خاصی نسبت دارد. از این جهت حرکت اقسامی پیدا می‌کند، مثل حرکت أینی، حرکت کمّی و حرکت وضعی. می‌خواهیم بدانیم نسبت حرکت با این مقولاتی که حرکت به وضوح با آنها نسبت دارد چگونه است و ماهیت این نسبت چیست؟ عرض کردیم که ضرورتی ندارد که به نسبت «فی» میان حرکت و مقوله قائل شده و بعد در مقام توجیه و توضیح این «فیئیّت» برآییم. از ابتدا همین قدر می‌دانیم که حرکات در انتسابشان به مقولات مختلفند و ما می‌خواهیم این نسبت را به دست بیاوریم.

در اینجا چهار قول مطرح شد. قول اول این بود که معنای نسبت حرکت به مقوله این است که آن مقوله، موضوع آن حرکت است. مثلاً در حرکت أینی، این أین است که متحرک است، که به جای کلمهٔ «متحرک» کلمهٔ «متجدد» را هم می‌توان به کار برد.

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۲، ص ۷۴.

دربارهٔ این قول بحث شد و باز در ضمن اقوال و نیز در فصول آینده به مناسبت در مورد آن بحث خواهد شد.

قول دوم این بود که موضوع، جوهر است ولی به تبع مقوله، که گفتیم این عین همان قول اول است. «موضوع جوهر است به تبع مقوله» یعنی موضوع اولاً و بالذات مقوله است و مجازاً جوهر است. بحث در انتساب حقیقی و مجازی نیست تا این قول، قول مستقلی به حساب آید.

نظریهٔ سوم و نقد آن

قول سوم این بود که مقوله به منزلهٔ جنس است. همین قدر گفته‌اند که مقوله به منزلهٔ جنس است، ولی توضیح نداده‌اند که حرکت به منزلهٔ نوع مقوله است یا به منزلهٔ فصل مقوله؟ به هرحال مقوله قهراً تقسیم می‌شود به حرکت و غیر حرکت، همان طور که سایر تقسیمات در مقولات جاری می‌شود. مثلاً جوهر به پنج قسم عقل، نفس، جسم، صورت و ماده تقسیم می‌شود و جسم به نامی و غیرنامی. پس مقولات به انواع و فصول تقسیم می‌شوند و بنابراین می‌توان گفت که مثلاً «الأین علی قسمین: منه قارٌّ و منه غیر قارّ». أین قار عبارت است از سکون شیء در مکان، و وقتی شیء در مکان حرکت می‌کند، أینِ آن غیر قارّ است. کیف هم همین طور است. اگر کیفیت شیء، غیر متغیر باشد، می‌گوییم این کیف، قارّ است و اگر کیفیت آن متغیر باشد می‌گوییم غیر قارّ است.

مرحوم آخوند به این سخن این طور جواب می‌دهد که لازمهٔ حرف شما این است که ما حرکت را [امر] غیر قارّ بدانیم. شما می‌گویید: «الأین منه قارّ و هو غیر الحرکة، و منه غیر قارّ و هو الحرکة» پس حرکت أین غیر قارّ است. جواب این است که حرکت نه قارّ است و نه غیر قارّ، حرکت نفس عدم القرار است؛ همان طور که در باب سکون، نادرست است که بگوییم سکون عبارت است از «أین قارّ» (اگر تعبیر صحیحی در اینجا باشد این است که سکون «قرار الأین» است). در مورد حرکت که مقابل سکون است باید گفت که حرکت «تجدد أین» و یا «عدم قرار أین» است نه اینکه حرکت «أین غیر قار» است. مکرر گفته‌ایم که حرکت نفس تجدد است نه شیء متجدد؛ حرکت خروج شیء از قوه به فعل است نه «خارج» از قوه به فعل. آنچه که خارج از قوه به فعل است موضوع حرکت است نه خود حرکت. شما اگر می‌خواستید مقولات را جنس حرکت و سکون بدانید (این را مرحوم آخوند تصریح نکرده‌اند) این طور باید می‌گفتید که «الأین علی قسمین: منه قرار و منه

تجدد (عدم القرار) و الکیف علی قسمین: منه قرار و منه تجدد». آن وقت دچار اشکال می‌شدید که قرار، عین أین نیست زیرا قرار الأین غیر از این است که أین، خودش قرار باشد؛ همچنان که أین، عدم القرار هم نیست. پس این بیان هم بیان ضعیفی است.

راهی برای توجیه نظریهٔ سوم

بعد مرحوم آخوند خودشان به شکل دیگری همین مطلب را توجیه می‌کنند بدون اینکه این اشکال وارد بیاید. ما قبلاً گفتیم که گاهی حرکت برای موضوع خودش مانند یک صفت عارضی است و گاهی مانند یک صفت تحلیلی. حرکت در بعضی موارد به شکلی است که قابل با مقبول دوتاست و این آنجاست که موضوع قطع نظر از حرکت، خودش تعینی و تحصلی دارد و سپس حرکت عارض آن می‌شود که همهٔ حرکات عارضی نسبت به جسم از این قبیل بودند.

اما در مورد حرکت در جوهر گفته شد که گاهی متحرک از خودش تحصلی غیر از تحصل حرکت ندارد، بلکه متحرک عین حرکت است. چنانکه در گذشته گفتیم این شبیه همان چیزی است که در باب جسم گفته می‌شود که ممتد عین امتداد است. اگر در باب جسم طبیعی می‌گوییم صورت جسمیه ممتد است مراد این نیست که صورت جسمیه، ذاتی است دارای امتداد بلکه مراد این است که صورت جسمیه عین امتداد است.

در باب حرکت گفتیم که حرکت صفت وجود است نه صفت ماهیت، که در این باره در آینده به تفصیل بحث خواهد شد. اگر ماهیت أین، کیف، کم یا وضع را تقسیم کنیم به دو نوع: نوعی که قارّ است و نوعی که غیر قارّ است، تقسیم درست از کار در نمی‌آید زیرا حرکت یا سکون نه نوع برای هیچ مقوله‌ای است و نه فصل برای هیچ مقوله‌ای، ولی همین مقوله از ناحیهٔ نحوهٔ وجود این تقسیمات را می‌پذیرد[1]. یک وقت هست که ما قرار و عدم قرار را در ماهیت دخالت می‌دهیم. در مورد حیوان می‌گوییم: «الحیوان علی قسمین: منه قارّ و منه غیر قارّ» که قار و غیر قار را به عنوان نوعی از حیوان می‌گیریم. این قابل قبول نیست.

اما یک وقت در تقسیم، ماهیت را دخالت نمی‌دهیم بلکه تقسیم را روی وجود

---

۱. البته مرحوم آخوند این توضیحات را در اینجا بیان نمی‌کند ولی در فصل بعد این توضیحات خواهد آمد.

می‌بریم، می‌گوییم این ماهیت واحد می‌تواند به دو نحوه از وجود موجود شود: وجود قارّ و وجود غیر قارّ. در این حالت قرار و عدم قرار را که به وجود نسبت می‌دهیم، به عنوان یک صفت ذاتی نسبت می‌دهیم: وجودی که عین قرار است و وجودی که عین عدم القرار است، به همان معنا که در گذشته گفتیم. در این صورت حرکت از حاقّ ذات این وجود انتزاع می‌شود نه اینکه این وجود خودش تحققی دارد و حرکت در خارج عارض آن می‌شود. پس این نحوهٔ وجود، هم حرکت است هم متحرک، هم تجدد است هم متجدد. پس به این معنا درست است که بگوییم «الکیف علی قسمین: منه قارّ و منه غیر قارّ» که مقصود از «کیف غیر قار» کیف متجدد است، نه کیفی که بر آن تجدد عارض شده است، یعنی ماهیتی که دارای وجودی است که از حاقّ ذات آن وجود، تجدد انتزاع می‌شود. پس به این معنا قول سوم را می‌توان توجیه کرد. البته این بیان مرحوم آخوند جز با اصالت وجود درست نمی‌شود.

کسانی که مقوله را به قار و غیر قار تقسیم کرده‌اند این تقسیم را به دو نحو انجام داده‌اند. برخی گفته‌اند که مقوله، جنس است و قار و غیر قار به منزلهٔ دو نوع است. دیگران گفته‌اند که قار و غیر قار به منزلهٔ دو صنف است نه دو نوع. در اینجا تسامحی شده است که این تسامح را مرحوم حاجی بجا یادآوری کرده است.

توضیح اینکه وقتی مقوله را جنس می‌گیریم تقسیم جز به دو نوع ذاتی فرض ندارد. مقوله به حرکت و غیر حرکت تقسیم می‌شود همان طور که جسم به دو نوع تقسیم می‌شود. اگر تقسیم را از قبیل تقسیم به دو عرضی بگیریم ـ که در تقسیم به صنف چنین است ـ دیگر مقوله جنس برای حرکت و غیر حرکت نمی‌شود. این مسامحه‌ای است که در کلمات مرحوم آخوند رخ داده است.

قائلین به این دو قول هرکدام دلیلی آورده‌اند. آنها که گفته‌اند تقسیم مقوله به قار و غیر قار از قبیل تقسیم جنس است به دو نوع، چنین استدلال کرده‌اند که وقتی می‌گوییم: «الکیف منه قارّ و منه غیر قارّ»، در یک قسم «قرار» در مفهوم اخذ شده است و در قسم دیگر «عدم القرار». بنابراین قرار و عدم قرار به منزلهٔ منوّع این جنس است.

این یک مغالطهٔ روشن و واضحی است. اگر این طور باشد هرکسی می‌تواند همهٔ عرضی‌ها را ذاتی فرض کند. ما وقتی جسم را به ابیض و غیر ابیض تقسیم می‌کنیم آیا می‌توانیم بگوییم که ابیض و غیر ابیض منوّع جنس هستند به این علت که در مفهوم «جسم ابیض» بیاض افتاده است؟! البته بیاض باید در مفهوم جسم ابیض باشد و این

مانند «قضیهٔ بشرط محمول» است. اگر می‌گوییم ضحک برای انسان عرضی است، معنایش این است که ضاحک در مفهوم انسان دخالتی ندارد. شکی نیست که اگر به جای انسان «انسان ضاحک» را در نظر بگیریم، ضحک در مفهوم «انسان ضاحک» هست. برای تشخیص اینکه یک چیز ذاتی یک شیء است یا نه، اشتباه است که ابتدا یک امر عرضی را با آن شیء اعتبار کنیم و بعد بگوییم چون این امر جزء آن مفهوم است پس یک امر ذاتی است. پس ملاک اینکه چیزی منوع هست یا نه، این نیست، بلکه ملاکی است که در باب «حدود» [در منطق] مطرح می‌شود و به وسیلهٔ آن می‌توان فصول را از امور عرضی تشخیص داد. حال، اینکه آن ملاک چیست در جای خود باید بحث شود و مرحوم آخوند هم این مسئله را در اینجا مطرح نکرده است.

اما کسانی که در مقابل، تقسیم مقوله به قار و غیر قار را از قبیل تقسیم شیء به عرضی دانسته‌اند چنین استدلال کرده‌اند که ما مثلاً أین را که در نظر می‌گیریم می‌بینیم قرار و عدم قرار، زائد بر ذات آن است و بنابراین قرار یا عدم قرار، ذاتیِ أین نیست.

این هم استدلال عجیبی است. فصل که نباید ذاتیِ جنس باشد و نوع هم نباید ذاتی جنس باشد؛ جنس است که ذاتی نوع است. این مثل این است که کسی بگوید تقسیم حیوان به ناطق و غیر ناطق، تقسیم به عرضی است به این دلیل که ناطق جزء ذات حیوان نیست و عین ذات حیوان هم نیست. جواب این است که هیچ فصلی در عالم، ذاتی جنس نیست و نیز هیچ جنسی در عالم، ذاتی فصل نیست. جنس و فصل هر دو ذاتی نوعند و لذا در منطق می‌گویند: «**الجنس عرضی عامٌّ للفصل و الفصل عرضیٌّ خاص للجنس و کلاهما ذاتیّان للنوع**». معنی ذاتی بودن این است که یک شیء یا تمام ذات شیء باشد یا جزء ذات شیء. جنس جزء ذات نوع است، فصل هم جزء ذات نوع است و نوع تمام ذات فرد است ولی جنس و فصل که نسبت به نوع هر دو ذاتی هستند نسبت به یکدیگر عرضی هستند. جنس، جنس نوع است نه جنس فصل، فصل هم فصل نوع است نه فصل جنس و لهذا در باب فصل گفته می‌شود که فصل «مقوّم» نوع است یعنی ذاتی نوع است ولی «مقسّم» جنس است. پس این دلیلی که شما آورده‌اید که چون سَیلان، ذاتی أین نیست پس أین، جنس سیلان نیست نادرست است.

مرحوم آخوند سپس می‌گوید از این چهار قول سه قول باطل شد پس قول چهارم اثبات می‌شود. قول چهارم این بود که معنای نسبت حرکت به مقوله این است که مقوله مسافت حرکت است و موضوع، آن چیزی است که مقوله قائم به آن است یعنی جسم.

معنای حرکت در مقوله این است که جسم که موضوع حرکت است در هر آنی، نوعی از مقوله و یا صنفی از مقوله را دارد. مرحوم آخوند در اینجا فرد را ذکر نکرده ولی حاجی فرد را هم اضافه کرده است. یعنی معنای حرکت در أین این است که جسم در هر آن، نوع، صنف و یا فردی از أین را دارد، که در مورد نوع، صنف و فرد در اواخر همین جلسه بحث خواهیم کرد[۱].

تأملی در چهار نظریهٔ فوق

مسئلهٔ «نسبت حرکت به مقوله» از جمله مسائل بسیار اساسی است که باید خوب تحقیق شود و بدین جهت توضیح بیشتری در اینجا عرض می‌کنم. گفتیم در باب نسبت حرکت به مقوله یک قول این است که مقوله، موضوع حرکت است. مرحوم آخوند[۲] وقتی خواست این قول را رد کند از این راه وارد شد که «التسوّد لیس سواداً اشتدّ» به بیانی که گذشت. ما این دلیل را رد کرده، گفتیم این دلیل شبیه برهانی است که شیخ در رد حرکت جوهری آورده و خود مرحوم آخوند آن را رد کرده است. هیچ مانعی ندارد که بگوییم: «التسوّد هو سوادٌ اشتدّ» ولی بنا بر اصالت وجود؛ یعنی وجود سواد است که اشتداد پیدا می‌کند. اما اگر بگوییم ماهیت سواد اشتداد پیدا می‌کند درست نیست زیرا تشکیک در ماهیت محال است.

راهی برای نقد نظریهٔ اول

گفتیم بیان دیگری در اینجا وجود دارد. در گذشته در فصل هجدهم بحثی داشتیم در این مورد که موضوع حرکت چیست؟ در آنجا مرحوم آخوند چنین گفت که موضوع حرکت نه می‌تواند بالقوهٔ محض باشد و نه بالفعل محض، بلکه باید امری مرکب الهویه از ما بالقوه و ما بالفعل باشد که چنین امری همان جسم است. در آنجا ما خودمان این سؤال را مطرح

---

۱. نکته‌ای را در اینجا باید یادآوری کنم و آن اینکه دأب مرحوم آخوند این است که در بسیاری از موارد مطلب را به گونه‌ای بیان می‌کند که با مسلک قوم جور در بیاید و بسا هست که با مسلک خودش چندان جور در نمی‌آید. گاهی اشاره می‌کند که ما نظر دیگری در اینجا داریم ولی گاهی حتی این مقدار هم اشاره نمی‌کند. گاهی مطلبی می‌گوید که لازمهٔ آن، چیزی است که نشان می‌دهد نظر خودش چیز دیگری است ولی گاهی این مقدار را هم نمی‌گوید.

۲. گفتیم که بیشتر مطالبی که مرحوم آخوند در مورد اصل مطلب در اینجا آورده، از **شفا** است.

کردیم که چرا حرکت نیازمند به موضوع است[۱]. گفتیم ممکن است در اینجا سه راه ارائه شود. راه اول این بود که چون حرکات در مقولات عرضی واقع می‌شوند و عرض نیاز به موضوع دارد پس حرکت نیازمند موضوع است. اگر این را دلیل نیازمندی به موضوع قرار دهیم در حرکت جوهری دیگر نیازی به موضوع نداریم ولی مرحوم آخوند از این راه وارد نشد و درست هم همین بود. اینکه عرض به موضوع نیاز دارد، مسئله‌ای است غیر از مسئلهٔ نیاز حرکت به متحرک. البته کسی مثل شیخ اشراق می‌تواند بگوید که حرکت اساساً عرض است و چون عرض نیازمند موضوع است پس حرکت به موضوع نیاز دارد که این راه دوم است ولی باز مورد قبول مرحوم آخوند نیست.

پس حرکت از چه نظر به موضوع احتیاج دارد؟ گفتیم از این نظر که امری است بالقوه که می‌خواهد فعلیت پیدا کند، و ما قبلاً در فصل دیگری ثابت کردیم که حرکت نیازمند به فاعل و نیز قابل است. مقصود از موضوع در اینجا قابل است نه موضوعی کـه در بـاب عرض گفته می‌شود. در این صورت وقتی حرکت در مقولات عرضی ـ که اکنون مـحل بحث ماست ـ واقع می‌شود نیازمند به موضوع است نه از آن جهت که عرض به موضوع احتیاج دارد؛ اگر عرض احتیاج به موضوع نمی‌داشت، باز در اینجا احتیاج به موضوع به معنای دیگر همچنان باقی بود. همیشه در خارج، چیزی لازم است تا حرکت را قبول کند. به عبارت دیگر همچنان که در فصلهای پیش گفتیم «**کل حادث مسبوق بـقوةٍ و مـادةٍ تحملها**». حرکت، حادث است و یا لااقل حدوث شیئی است که آن شیء حادث است و هر شیء حادثی نیاز به ماده‌ای دارد که در آن واقع شود. راهی که مرحوم آخوند رفت این بود.

بنابراین ما در باب نسبت حرکت به مقوله این طور می‌گوییم که مقوله نـمی‌توانـد موضوع باشد، آن موضوعی که در باب حرکت محل ابتلاست، یعنی قابل. مثلاً در حرکت در أین، خود أین نمی‌تواند قبول‌کنندهٔ حرکت بـاشد، بـلکه قـبول‌کننده مـاده است. پس موضوع واقع شدن مقوله را از این راه ابطال می‌کنیم نه از راه برهانی که قبلاً آن را نقد کردیم.

در مورد قول سوم که می‌گوید مقوله جنس حرکت است به این تعبیر که «**الأین منه قارّ و منه غیر قارّ**» مرحوم آخوند ابتدا آن را رد کرد و بعد گفت که این قول بـه وجـهی درست می‌شود و آن به اعتبار وجود است. به اعتبار وجود، حرکت در عین اینکه حرکت

۱. [این مطلب به نحو جامعتری در جلسهٔ سی‌وپنج مجدداً مطرح شده است.]

است متحرک است و در عین اینکه تجدد است متجدد است. گفتیم آنها هم که می‌گفتند: «التسوّد هو سواد اشتدّ» [می‌توانستند همین را بگویند و بلکه] غیر از این نمی‌خواستند بگویند.

لزوم تفکیک میان سه مطلب

در اینجا سه مطلب است که معمولاً با یکدیگر مخلوط می‌شود و همین سبب اشتباهات زیادی شده است. یک مطلب همان است که ما در باب موضوع حرکت، یک وقت می‌گوییم حرکت نیاز به موضوع دارد از باب اینکه عرض است و یا حرکتِ یک عرض است و عرض موضوع می‌خواهد. گفتیم در اینجا این محل بحث نیست. مطلب دوم این است که حرکت موضوع می‌خواهد از باب اینکه حادث است و هر حادثی ماده می‌خواهد که این محل بحث است.

مطلب سوم که آن هم محل بحث نیست مربوط است به آنچه که در باب مشتق بحث می‌کنند و آن این است که آیا ما می‌توانیم به حرکت، «متحرک» اطلاق کنیم؟ (مثل آنچه که در باب وجود می‌گویند که آیا به وجود می‌توانیم موجود اطلاق کنیم.) جواب این است که در امور انتزاعی محض، مشتق به مبدأ اشتقاقش صدق نمی‌کند؛ مثلاً به ابوّت نمی‌توانیم أب اطلاق کنیم چه مفهوم مشتق را بسیط بدانیم و چه مرکب. ولی در مواردی که مفهوم، انتزاعی به آن معنا نباشد یعنی مفهومی که منتزع از شیء دیگر باشد نباشد، در آنجا مشتق به مبدأ اشتقاق خودش هم صدق می‌کند، مثل وجود و موجود. در باب وجود و موجود، اگر ما قائل به اصالت ماهیت باشیم، به هیچ نحو نمی‌توان به وجود، موجود اطلاق کرد و این به مسئلهٔ مشتق مربوط نیست. اگر قائل به اصالت وجود شویم و برای وجود حقیقتی قائل باشیم، آن وقت است که می‌توانیم به وجود موجود بگوییم.

در اینجا هم عیناً همین طور است. یک وقت بحث سر این است که آیا ما به تجدد می‌توانیم متجدد اطلاق کنیم؟ پاسخ این است که اگر قائل به اصالت وجود بشویم و حرکت را نحوهٔ وجود بدانیم و صرف یک مفهوم انتزاعی از ماهیات نشماریم، یعنی تجدد را صفت ذاتی وجود بدانیم، می‌توانیم همانی را که تجدد است متجدد هم بنامیم ولی این ربطی به مسئلهٔ موضوع در باب حرکت ندارد. کسانی که در باب نسبت حرکت به مقوله می‌گویند مقوله موضوع است، اگر مرادشان موضوع مصطلحی باشد که ما می‌گوییم یعنی همین که هر حرکتی نیاز به موضوع دارد این مسئلهٔ دیگری است. پس اینجا سه مسئله

است که نباید با یکدیگر خلط شود.

جمع میان چهار نظریهٔ فوق

با این بیان یک مطلب روشن شد و آن این است که این چهار قولی که مرحوم آخوند در اینجا ذکر کرد، هرکدام به وجهی درست است. می‌توانیم بگوییم مقوله موضوع حرکت است، اما نه موضوع اصطلاحی (قابل) بلکه به این معنا که آن مقوله‌ای که حرکت به آن منتسب است متحرک است...[۱] اگر بگوییم أین متحرک است، حرکت دیگر صفت عارضی أین نخواهد بود بلکه صفت ذاتی أین خواهد بود که این همان چیزی است که مرحوم آخوند در باب حرکت جوهری می‌گوید که در آنجا حرکت صفت ذاتی مقوله است.

حق این بود که مرحوم آخوند از ابتدا از همین راه وارد می‌شد، یعنی می‌گفت حرکت صفت ذاتی مقوله است و آنجا که حرکت صفت ذاتی یک مقوله است معنایش این است که متحرک عین حرکت است، یعنی واقعاً دو چیز نداریم: متحرکی و حرکتی، بلکه تحلیلاً دو چیز داریم. پس فاعل و علتی که این حرکت را ایجاد می‌کند، همان علتی است که خود مثلاً أین را ایجاد می‌کند، به این معنا که فاعل، أین را ایجاد می‌کند که لازمهٔ ذات أین حرکت است.

پس به این معنا نسبت حرکت به مقوله این است که مقوله موضوع است؛ یعنی مقوله شیئی است متجدد و در عین حال عین تجدد.

همچنین درست است که بگوییم مقوله جنس است، اما نه به معنای اینکه حرکت، نوع یا فصل است، بلکه به معنای اینکه حرکت دارای دو نحوه وجود است؛ جنس مقوله دارای دو نحوه وجود است: وجودی که عین قرار و عین قار است، و وجودی که عین عدم القرار است.

قول چهارم هم که به طریق اولی درست است. در اینجا مقوله را موضوع به اصطلاحِ خودمان می‌گیریم یعنی آن چیزی که حرکت را قبول می‌کند که ماده است با صورة مّا، که موضوع در حرکات عرضی جسم است. در اینجا که جسم حرکت را قبول می‌کند مقوله حکم مسافت را پیدا می‌کند، یعنی این جسم است که در مراتب این مقوله در حرکت است.

پس این چهار قول هرکدام به نحوی درست است. قول دوم عین قول اول است و

---

۱. [افتادگی از اصل نوار است.]

لذا آن را مستقلاً بررسی نکردیم[1].

---

۱. **سؤال:** قول سوم که می‌گوید مقوله جنس است و حرکت فصل یا نوع، چگونه توجیه می‌شود در حالی که اعراض بسیطند؟

استاد: اولاً اینکه می‌گویند اعراض بسیط هستند، یعنی بسیط خارجی هستند یعنی ماده و صورت ندارند نه اینکه جنس و فصل ندارند. ثانیاً این حرف دیگران بود که گفته بودند تقسیم کیف به قارّ و غیر قارّ از قبیل تقسیم جنس است. مرحوم آخوند که این نظر را تصحیح کرد نگفت که این تقسیم از قبیل تقسیم شیء است به جنس و فصل؛ گفت به آن معنا این حرف درست نیست ولی در عین حال این تقسیم به این نحو درست است که «**الکیف منه موجودٌ بوجودٍ قارّ، و منه موجود بوجود غیر قارّ**». پس مرحوم آخوند این تقسیم را پذیرفت نه به معنای اینکه حرکت، فصل یا نوع باشد، بلکه بحث را به باب وجود برد. پس تقسیم بنا بر قول مرحوم آخوند این شد: «**الکیف منه موجودٌ بوجود قارّ، ای بوجودٍ هو عین القرار، و الکیف منه موجودٌ بوجودٍ غیر قارّ، ای بوجود هو عین عدم القرار**».

اشکال: اگر این طور بگوییم باز هم وجود منوع است چون وجود در اینجا فصل است.

استاد: وجود فصل نیست.

اشکال: مقوم جنس بالاخره نحوهٔ وجود است.

استاد: هیچ وجودی مقوم ماهیت نیست چون «**الوجود زائد علی الماهیه**». اگر ما این فرض مرحوم آخوند را قبول کنیم ـ که بعد آن را اثبات خواهیم کرد ـ که یک ماهیت نوعیه می‌تواند به دو نحو موجود شود، این دیگر منوع نیست. عیناً مثل آن است که ماهیت را تقسیم می‌کنیم به دو وجود، یکی وجود ذهنی و دیگری وجود عینی. آنجا چه می‌گوییم؟ آیا می‌گوییم این تقسیم شیء است به منوعاتش؟!

اشکال: بحث در جنس است که دو نحوه وجود پیدا می‌کند.

استاد: وقتی نوع به دو نحو وجود محقق می‌شود به طریق اولی جنس محقق شده است. من مثال را در نوع عرض کردم تا مطلب واضحتر باشد. وقتی نوع موجود به دو نحو وجود باشد جنس به طریق اولی موجود به دو نحو وجود است. وقتی گفته می‌شود: «**الانسان إمّا موجودٌ بوجودٍ ذهنی و إمّا موجودٌ بوجودٍ عینی**» لازمه‌اش این است که «**الجوهر إمّا موجودٌ بوجودٍ ذهنی و إمّا موجودٌ بوجودٍ عینی**».

از اینجا، هم باب وسیعی در فلسفه باز می‌شود و هم مشکلاتی در باب وجود ذهنی حل می‌شود. در همهٔ تقسیماتی که ما در گذشته می‌گفتیم که مثلاً «**الانسان علی قسمین: إمّا بالقوة و إما بالفعل**» هیچ‌کدام از بالقوه و بالفعل، مقوم نیستند چون تقسیم ماهیت در اینجا از حیث وجود است و به همین دلیل است که هم مسئلهٔ وجود ذهنی حل می‌شود و هم مسئلهٔ مُثل افلاطونی. مسئلهٔ مثل افلاطونی که امثال شیخ در آن گیر هستند، بنا بر اصالت وجود حل می‌شود، به این معنا که مانعی ندارد که مثال افلاطونی از نظر ماهیت مثل انسان باشد. آن انسانی که مثال این انسان است از نظر تمام اجناس و فصول با انسانهای خاکی و زمینی عین یکدیگر هستند، در عین اینکه مثال افلاطونی موجود به وجود مجرد است و این، موجود به وجود مادی است. این برای این است که وجود، منوع نیست با اینکه تفاوت این وجود با آن وجود، از زمین تا آسمان است.

به عقیدهٔ مرحوم آخوند یک ماهیت، در ممکنهای مختلف وجودهای مختلف پیدا می‌کند. آنوقت یکی از مسائل بسیار اساسی که خیلی باید در اطراف آن توضیح داده شود این است که وقتی ماهیت از نظر

←

توضیح نظریهٔ چهارم

پس نظریه‌ای که مرحوم آخوند پذیرفتند این بود که شیء متحرک ـ که حتماً باید جسم باشد ـ در هر آنی از آنات، فردی از آن مقوله دارد و یا اگر حرکت، اشتدادی باشد نوعی از آن مقوله را دارد و در بعضی از موارد صنفی از مقوله را. قرار بود این مطلب را مقداری توضیح دهیم.

این قول چنین می‌گوید که وقتی متحرکی در مقوله‌ای حرکت می‌کند معنایش این است که متحرک (جسم) دارای خاصیتی به نام حرکت شده است و لازمهٔ این حرکت که یک امر مستمر است و دوام دارد این است که متحرک در هر آن به فردی از این مقوله متلبس باشد. مقصود از این سخن چیست؟

ابتدا سکون را در نظر می‌گیریم و به حرکت أینی مثال می‌زنیم. اگر جسم ساکن باشد، آیا دارای مکان است؟ البته چنین است. این جسم اگر یک ساعت ساکن باشد، در همهٔ این یک ساعت یک فرد از مکان را اشغال می‌کند و در این مدت دارای أین خاص است و این فرد از أین در این مدت معین تغییر نمی‌کند. حال اگر فرض کنیم این شیء حرکت کند أین آن تغییر می‌کند و به تعبیر دیگر در أین تغییر می‌کند. آیا شیء در حال حرکت دارای مکان هست یا نیست؟ مسلماً شیء در حال حرکت باز هم در مکان قرار دارد. با حرکت شیء مکان شیء تغییر می‌کند و بنابراین در اینجا نه یک فرد از مکان، بلکه افرادی از مکان داریم. پس در اینجا نه می‌توان گفت شیء مکان ندارد و نه می‌توان گفت که دارای یک فرد از مکان است. در اینجا چه باید گفت؟ فرضهای مختلفی می‌توان مطرح کرد که تا آنها را بیان نکنیم فرض مورد نظر کاملاً روشن نمی‌شود ولی ما در اینجا تنها یک فرض دیگر را مطرح می‌کنیم.

آن فرض این است که قطعاً افرادی از مکان در اینجا وجود دارد ولی به صورت یک سلسله نقطه. معنای حرکت شیء این است که شیء در هر آن در مکانی قرار دارد و ساکن است و بنابراین حرکت مجموع سکونات است. به عبارت دیگر، حرکت مجموع بودنهاست

← وجود تقسیم می‌شود و مثلاً گفته می‌شود «الماهية إما موجودٌ بوجودٍ قارّ و إمّا موجودٌ بوجودٍ سيّال» این تقسیم، منوع نیست.

پس اشتباه نشود؛ مرحوم آخوند نمی‌خواهد این مطلب را تأیید کند که در «الأين منه قارّ و منه غير قارّ» مقوله واقعاً جنس است بلکه می‌خواهد بگوید این تقسیم به نحوی می‌تواند درست باشد، که توضیح دادیم و باز هم در اطراف این مطلب توضیح خواهیم داد.

ولی بودنهایی که کوتاه باشد به طوری که هر بودنی بیش از یک آن نباشد[1].

«آن» یعنی کوچکترین جزء زمان و به عبارت دیگر جزء لایتجزای زمان. مسافت هم به نوبهٔ خود دارای اجزای لایتجزی است که نقطه نام دارد. مثلاً یک ساعت عبارت است از ۶۰ دقیقه و هر دقیقه ۶۰ ثانیه است و هر ثانیه به عنوان مثال از یک میلیون کوچکترین واحد زمان (آن) تشکیل شده است. پس یک ساعت، فرضاً می‌شود ۳۶۰۰ میلیون واحد زمان. پس مسافتی که در یک ساعت طی می‌شود از ۳۶۰۰ میلیون نقطه تشکیل شده است. اگر شیء یک ساعت ساکن باشد به این معناست که در ۳۶۰۰ میلیون آن، در یک نقطه ساکن است اما اگر متحرک باشد معنایش این است که در این مدت در ۳۶۰۰ میلیون نقطه وجود پیدا می‌کند، یعنی شیء به عدد آنات دارای «بودن» است. چشم بشر چون این سکونات را احساس نمی‌کند آن را به صورت یک جریان مستمر می‌بیند در صورتی که استمراری در کار نیست، بلکه بودنهای جدای از یکدیگر است که در کنار هم قرار گرفته‌اند و آن ـ طبق این قول ـ همان است که به آن «شدن»، حرکت، جریان و سیلان گفته می‌شود. این ذهن انسان است که مفهومی به نام سیلان و حرکت ساخته است. در واقع هر حرکتی عبارت است از مجموعی از سکونات متوالی در نقاط متوالی در آنات متوالی. پس حرکت چیزی جز مجموعی از کوچکترین سکونات نیست.

این فرض که معنای حرکت در مقوله، مثلاً «أین»، این است که متحرک در هر آنی در نقطه‌ای از نقاط مسافت وجود دارد به این معنا که در هر آنی فردی «بالفعل» از مسافت را دارد قطعاً باطل و محال است. در این صورت متحرک مثلاً ۳۶۰۰ میلیون بار در ساعت تلبس بالفعل به مقولهٔ أین پیدا می‌کند. مطابق این قول «للمتحرک فی کل آن فرد من المقولة بالفعل». در اینجا قید «بالفعل» را نباید فراموش کرد. پس حرکت می‌شود مجموع بودنهای بالفعل که هر بودن جدای از دیگری است و در عین حال این بودنها در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. مطابق این نظریه حرکت ماهیتی غیر از سکون ندارد و در واقع سکونهای پی در پی «حرکت» نامیده شده است.

قبلاً گفتیم که ادلهٔ زیادی بر بطلان این نظریه در مورد ماهیت حرکت می‌توان اقامه کرد. حرکت نقطهٔ مقابل سکون است. هر حرکتی خودش نوع خاصی از بودن است نه

---

۱. [در اینجا و در مثالی که در پاراگراف بعد می‌آید برای روشن شدن فرض مورد بحث، برای «آن» امتداد فرض شده است. اندکی بعد خواهد آمد که «آن» حد زمان است و دارای هیچگونه امتدادی نیست.]

مجموع بودنهای ساکن، که ما از این نوع بودن و وجود به «شدن» تعبیر می‌کنیم. در فلسفهٔ ما «شدن» در مقابل «بودن» نیست برخلاف برخی فلسفه‌های غربی که بودن را در مقابل شدن قرار می‌دهند. برخی از این مکاتب به تبع فلسفهٔ هگل، شدن را جمع میان بودن و نبودن می‌دانند در حالی که در فلسفهٔ ما سکون نحوه‌ای از بودن است و شدن نحوهٔ دیگری از بودن، و این لازمهٔ اصالت وجود است. برخلاف آن نظریه که حرکت را مجموعی از بودنها می‌داند، حرکت تنها یک شدن است ولی یک شدن ممتد که مرکب از اجزاء نیست.

از طرف دیگر آنچه معمولاً تصور می‌شود که زمان از آنات تشکیل شده است درست نیست. یک ساعت نه ۳۶۰۰ میلیون آن است و نه ۳۶۰۰ میلیارد آن. زمان یک امتداد و کشش است و «آن» تنها اعتبار ذهن است. «آن» که در باب زمان معقول است «آن»ی است که متفرع بر زمان است یعنی حد زمان، حد مشترک دو زمان، اما «آن»ی که زمان متفرع بر آن باشد یعنی زمان از آن تشکیل شده باشد موهومی بیش نیست و چنین چیزی وجود ندارد. پس فرض آنات درست نیست و زمان یک امر ممتد است، که بعد در این باره در بحث مربوط به «آن» بیشتر بحث خواهیم کرد.

مسافت هم از همین قبیل است. این اشتباه است که بگوییم از این دیوار تا آن دیوار واقعاً چند میلیارد نقطه به معنای جزء لایتجزیٰ وجود دارد. مسافت هم در ذات خودش یک حقیقت ممتد است. پس حرکت عبارت شد از تحقق یک امر ممتد در مدتی از زمان و در مسافتی معین که هرکدام از زمان و مسافت هم یک امر ممتد و کشش‌دار است. پس مثلاً أینی که در اینجا فرض می‌کنیم خود یک امر کشش‌دار است.

حاصل نظریه‌ای که از آن چهار نظریه پذیرفتیم این شد که معنای حرکت در مقوله این است که «للمتحرک فی کل آن فرد من المقولة». در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا این همان نظریهٔ مردود نیست که حرکت را مجموع سکونات، زمان را مجموع آنات، و مسافت را مجموع نقاط می‌داند؟ پاسخ این است که این نظریه می‌گوید: «للمتحرک فی کل آن فرد من المقولة بالقوة» نه بالفعل، در حالی که لازمهٔ آن نظریهٔ مردود این بود که «للمتحرک فی کل آن فرد بالفعل من المقولة».

حال که طبق قول چهارم در هر آن یک فرد بالقوه داریم پس در اینجا چه چیزی بالفعل است؟ پاسخ این است که ما دو فرد داریم: فرد بالفعل و فرد بالقوه. فرد بالفعل مقوله فرد زمانی و کشش‌دار است و فرد بالقوهٔ مقوله فرد فرضی است. فرد بالفعل که یک واحد

کشش‌دار است قابل این است که ذهن آن را به افراد بالقوه تقسیم کند. در اینجا «بالقوه» یعنی برای ذهن قابل تقسیم است، پس در اینجا واقعاً فرد نداریم. فرد بالفعل متدرج، از نظر ذهن قابل تقسیم به اجزاء است و از آن، افراد بی‌نهایتی قابل انتزاع است. پس اگر می‌گوییم وقتی جسم در أین حرکت می‌کند آناً فآناً فرد عوض می‌کند نباید خیال کرد که این افراد بالفعل‌اند. معنای صحیح این تعبیر این است که وقتی شیء حرکت می‌کند یک أین واحد متصل دارد که این أین واحد به گونه‌ای است که می‌توان افراد آنی غیر متناهی برای آن فرض کرد.

در اینجا معنی آن سخنی که مرحوم آخوند در جواب فخر رازی گفت بهتر روشن می‌شود. اصلاً معنای تجدد یعنی یک فرد واحد متجدد بالذات، یک واحد تجدد و سیلان، یک حدوث مستمر، یک تجدد مستمر؛ نه تجدد بعد از تجدد که جدای از یکدیگر باشند.

پس معلوم شد که در «حرکت در مقوله» که می‌گوییم متحرک در هر آنی فردی از مقوله را دارد، چنین نیست که واقعاً «آن»ها و فردها وجود دارد و متحرک، آن به آن فردی را می‌گیرد و رها می‌کند، بلکه معنای حرکت در یک مقوله این است که متحرک از ابتدای شروع حرکت، یک فرد تدریجی‌الوجود از مقوله را طی می‌کند.

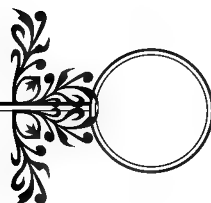
در مورد فرد توضیح دادیم. حال سؤال این است که چه موقع در حرکت در مقوله، انتقال از نوع به نوع صورت می‌گیرد؟ اگر حرکت، اشتدادی نباشد نوع تفاوتی نمی‌کند و افراد بالقوه، افراد یک نوعند ولی اگر حرکت، اشتدادی باشد انتقال از نوعی به نوعی صورت می‌گیرد. البته انتقال از فرد به فرد، در اینجا هم هست ولی هرجا که انتقال از فردی به فردی صورت می‌گیرد لازم نیست انتقال از نوع به نوع هم انجام گیرد.

گفتیم فرد واقعی یک فرد متدرج‌الوجود است که وجود متصل واحد دارد. این را می‌توانیم به نحو دیگری هم بگوییم. در باب حرکت، اختلافی مطرح بود که آیا حرکت توسطی که امری بسیط و غیر ذی‌بعد است موجود است و یا حرکت قطعی که ممتد به امتداد زمان است وجود دارد و یا هر دو وجود دارد؟ مرحوم آخوند متمایل به این قول بودند که هم حرکت قطعی وجود دارد و هم حرکت توسطی؛ یعنی هر حرکتی دو حیثیت دارد: حیثیت حرکت قطعی و حیثیت حرکت توسطی. این جهت در مانحن‌فیه خیلی تأثیر نمی‌گذارد گو اینکه مرحوم آخوند در جواب فخر رازی، هم حرکت قطعی و هم حرکت توسطی را ذکر کرد. پس حتی قدما مثل شیخ که قائل به اصالت وجود نبودند معتقد بودند که معنای حرکت متحرک در مقوله این است که در هر آنی از حرکت به صورت یک امر

واحد ـ حال یک امر واحد توسطی یعنی یک وجود واحد مستمر یا یک امر واحد قطعی یعنی یک شیء متدرج‌الوجود و ممتد به امتداد زمان ـ فردی از مقوله قابل انتزاع است.



حرکت در چه مقولاتی واقع می‌شود و در چه مقولاتی واقع نمی‌شود؟



جلسهٔ بیست و هفتم

بسم الله الرحمن الرحیم

فی تعیین أنّ أیّ مقولة من المقولات تقع فیها الحرکه و أیها لم تقع فیها

«واعلم أن الحرکة لکونها ضعیفة الوجود تتعلق بأمور سته: الفاعل و القابل و...»[1].

بحث این فصل در این است که آیا در همهٔ ده مقولهٔ ارسطویی حرکت ممکن است؟ اینکه مقولات چه تعداد هستند در این بحث تأثیری ندارد ولی ما بحث را در مورد مقولات عشر مطرح می‌کنیم. آیا در همهٔ این ده مقوله می‌توان متحرکی فرض کرد که نسبتش با آن مقوله به حیثی باشد که بتوان در هر آن، فردی از مقوله را انتزاع کرد؟ اگر بخواهیم آن را در مورد جوهر پیاده کنیم چنین می‌گوییم که آیا ممکن است متحرکی داشته باشیم که در هر آن، فردی از جوهر از آن قابل انتزاع باشد؟ البته اگر حرکت، اشتدادی باشد در هر آنی نوع و ماهیت جداگانه‌ای نیز قابل انتزاع است.

مرحوم آخوند مطلب را این‌گونه عنوان می‌کند که حرکت به این دلیل که به قول ایشان ضعیف الوجود است به شش چیز تعلق دارد؛ یعنی حرکت بدون این شش چیز

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۳، ص ۷۵.

نمی‌تواند تحقق پیدا کند که در گذشته هم به آن اشاره کردیم:

فاعل یا «ما عنه الحرکه»، قابل یا «ما به الحرکه» (گاهی به ندرت در بعضی اصطلاحات به آن «ما له الحرکه» هم می‌گویند)، مبدأ یا «ما منه الحرکه»، منتهیٰ یا «ما الیه الحرکه»، و «ما فیه الحرکه» که مراد از آن، مقوله‌ای است که متحرک در آن حرکت می‌کند که تعبیر دیگر آن «مسافت» است. امر ششم، زمان یا «ما علیه الحرکه» است که حرکت بر آن نوعی انطباق پیدا می‌کند.

مرحوم آخوند از میان این شش امر، دربارهٔ زمان در اینجا بحث نمی‌کند و بحث زمان بعداً خواهد آمد. می‌گوید بحث فاعل و نیز قابل را قبلاً مطرح کرده‌ایم. بحث در مورد فاعل در آنجا مطرح شد که گفتیم هر متحرکی احتیاج به محرک دارد، و بحث قابل هم در آنجا بیان شد که گفتیم هر حرکتی نیازمند به موضوع است. در آنجا گفتیم که در بعضی از حرکات، فاعل غیر از قابل است، آنجا که هم تأثیر و هم تأثر، تدریجی باشد و به تعبیر بهتر آنجا که حرکت عارضی باشد نه ذاتی. اما در بعضی از موارد، یعنی در حرکت ذاتی جوهری، فاعل و قابل هر دو یکی هستند.

باقی می‌ماند سه رکن دیگر حرکت: مبدأ، منتهیٰ و مسافت.

مبدأ و منتهای حرکت

مرحوم آخوند بحث را از مبدأ و منتهیٰ شروع می‌کند. ابتدا این سؤال مطرح می‌شود که چرا حرکت احتیاج به مبدأ و منتهیٰ دارد؟ آیا اساساً معنای احتیاج به مبدأ و منتهی این است که هر حرکتی باید منقطع‌الاول و منقطع‌الآخر باشد؟ اگر محال است حرکتی بلااول یا بلاآخر باشد چگونه است که حکما به حرکت بلااول و بلاآخر یعنی حرکت فلک قائلند؟

پاسخ این است که مقصود حکما از مبدأ و منتهیٰ چیز دیگری است. امروزه اصطلاحی هست که می‌گویند کمیات بر دو قسم است: «کمّیّات موجهه» و «کمیات غیر موجهه». کمیت غیر موجهه یعنی کمیت بی‌جهت، کمیتی که در خود آن کمیت، جهت خاص نخوابیده است و جهت برای آن امری است اعتباری و قراردادی. مثلاً مقادیر جسمانی و به اصطلاح «مقادیر قاره» کمیت غیر موجهه هستند. در ماهیت خط این نخوابیده است که سو داشته باشد، یعنی به سوی شیء معینی باشد. از سویی و به سویی بودن در ماهیت خط نیست. به یک اعتبار می‌شود یک طرف مبدأ قرار گیرد و طرف دیگر منتهیٰ و به اعتبار دیگر بالعکس.

ولی در ذات بعضی کمیات جهت خوابیده است و این از سویی و به سویی بودن، جزء ذاتشان است که هر نوع حرکتی ـ أینی و غیر أینی ـ چنین است. حرکت نمی‌تواند تحقق پیدا کند به نحوی که نه از سویی باشد و نه به سویی. البته بحث ما در حرکت بسیط است نه مرکب. حرکت مستدیر به عقیدهٔ حکما حرکت واحد و بسیط نیست. پس معنای اینکه حرکت ابتدا و انتها دارد این است که از سویی است و به سویی.

البته گاهی ابتدا یا انتهای حرکت فرضی است. اگر حرکت منقطع‌الاول باشد می‌شود یک ابتدای نهایی برای آن فرض کرد و اگر منقطع‌الآخر باشد باز می‌توان یک منتهای نهایی برای آن فرض کرد یعنی منتهایی که پس از آن دیگر منتهایی نیست. ولی اگر حرکت، منقطع الاول و منقطع الاخر نباشد، هر مرتبه، «ما منه» است نسبت به مرتبهٔ بعد و هر مرتبهٔ بعد «ما الیه» است نسبت به مرتبهٔ قبل. مثلاً در حرکت فلک که به عقیدهٔ قدما یک حرکت دوری مداوم است چنین است. شیئی که به دور خودش حرکت می‌کند نقاط بعدی برای آن منتهیٰ هستند و به هر مرتبه که برسد مرتبهٔ بعد برای آن «ما الیه» است. مقصود حکما از مبدأ و منتهی داشتن حرکت این است، نه اینکه هر حرکتی باید از دو طرف منقطع باشد.

مرحوم آخوند می‌گوید بعضی خیال کرده‌اند که در حرکاتی مثل حرکت فلک، مبدأ و منتهیٰ واقعاً یک چیز است. فلک که به عقیدهٔ قدما حرکت می‌کند وضع آن در لحظهٔ معینی از امروز به گونه‌ای است که مثلاً خورشید در حال طلوع است و ستارگان وضع خاصی دارند. بعد از بیست و چهار ساعت مجدداً خورشید و ستارگان در همان وضع قرار می‌گیرند و بنابراین حال امروز عین حال دیروز است. این سخن صحیح نیست زیرا وضع فلک در امروز عین وضع دیروز است از نظر نوع نه از نظر فرد و شخص. بودن فلک در دیروز در آن وضع، یک فرد از وضع بود و بودن فلک در امروز در این وضع، فرد دیگری از وضع است که مماثل فرد دیروز است نه اینکه عین آن است. بحث مبدأ و منتهیٰ در آینده نیز خواهد آمد.

حال وارد بحث ما فیه الحرکه می‌شویم که این فصل برای همین منظور باز شده است. می‌خواهیم ببینیم حرکت در چه مقوله‌ای ممکن است و در چه مقوله‌ای ممکن نیست، که معنای حرکت در مقوله این است که در هر آن، فردی از مقوله قابل انتزاع است.

حکما و مسئلهٔ حرکت در مقولات

حرکت در سه مقوله مورد اتفاق حکما بوده است: مقولهٔ کم، مقولهٔ کیف و مقولهٔ أین. در زمان ارسطو در سه مقوله قائل به حرکت بوده‌اند و بوعلی حرکت وضعی را اضافه کرده است، نه به این معنی که یک سلسله حرکاتی را قبلاً دیگران قائل نبودند و بعد بوعلی قائل به آن حرکات شد، بلکه بعضی از حرکاتی را که حکما أینی می‌دانستند بوعلی ثابت کرد که این حرکات أینی نیست بلکه وضعی است. قدما حرکت شیء به دور خودش مثل حرکت فلک به دور خودش را حرکت أینی می‌دانستند ولی بوعلی اثبات کرد که این حرکت، وضعی است. پس بوعلی معتقد است که حرکت در مقولهٔ دیگری هم واقع می‌شود که مقولهٔ وضع است.

آقای طباطبایی در این جهت بیشتر پیش رفته‌اند؛ ایشان معتقدند که بازگشت همهٔ حرکات أینی به حرکات وضعی است و ما حرکت أینی نداریم. وقتی به حاشیهٔ ایشان در این باره برسیم راجع به آن بحث خواهیم کرد.

به هرحال مرحوم آخوند می‌گوید در این چهار مقوله بحثی نیست و ما به سراغ مقولات دیگر می‌رویم. حرکت در مقولهٔ جوهر همان مبحثی است که ایشان دربارهٔ آن با دیگران اختلاف نظر دارند. در ارتباط با حرکت، مقولهٔ جوهر مهمترین مقولات است و نُه مقولهٔ عرضی در مقابل مقولهٔ جوهر چندان ارزشی ندارد، به این معنا که اگر انسان قائل باشد که در همهٔ نُه مقولهٔ عرضی حرکت هست و در جوهر حرکت نیست، باز بیشتر عالم را ساکن دانسته است ولی اگر کسی قائل به حرکت در جوهر شود و فرضاً منکر حرکت در همهٔ اعراض شود، بیشتر عالم را متحرک دانسته است.

مقولهٔ اضافه و مقولهٔ جده

باقی می‌ماند پنج مقولهٔ دیگر: اضافه، جده، متیٰ، «أن یفعل» و «أن ینفعل». ایشان می‌گوید ـ و دیگران هم گفته‌اند ـ که در مقولهٔ اضافه و مقولهٔ جده به یک معنا حرکت هست و به یک معنا حرکت در این دو مقوله نیست. در محل خودش هم اثبات شده است که مقولهٔ اضافه و مقولهٔ جده، چون مقولاتی نسبی هستند و ...[1] مقولهٔ انتزاعی و لذا از معقولات ثانیه‌اند. امر انتزاعی تابع منشأ انتزاع است. اگر حرکت در منشأ انتزاع واقع شود،

۱. [افتادگی از اصل نوار است.]

به تبع، در امر انتزاعی هم هست و اگر واقع نشود در امر انتزاعی هم حرکت نیست. پس این سؤال اصلاً قابل طرح نیست که آیا در مقولهٔ اضافه و مقولهٔ جده حرکت واقع می‌شود یا نه، چون امور انتزاعی، بالذات حکمی ندارند. مثلاً اگر اضافه متعلق به جوهر باشد اگر بگوییم حرکت در جوهر هست، در اضافه‌ای هم که به جوهر تعلق دارد حرکت هست و اگر بگوییم حرکت در جوهر نیست، در اضافه‌ای هم که به جوهر تعلق دارد حرکت نیست.

پس تا اینجا به این نتیجه رسیده‌ایم که طبق قول مورد قبول حکما حرکت در چهار مقوله واقع می‌شود. یک مقوله مورد اختلاف مرحوم آخوند و دیگران است که همان جوهر است که البته از زمان آخوند به این طرف دیگر حکما معمولاً نظر ایشان را قبول کرده‌اند. در دو مقوله هم حرکت قابل طرح نیست به بیانی که گذشت.

سه مقولهٔ دیگر باقی می‌ماند: مقولهٔ متی، مقولهٔ فعل (أن یفعل) و مقولهٔ انفعال (أن ینفعل). قدمای قبل از مرحوم آخوند قائل بودند که حرکت در این سه مقوله واقع نمی‌شود و مرحوم آخوند و هرکس بعد از ایشان آمده همین را گفته است. باز در اینجا یگانه کسی که مخالفت کرده و گفته است که حرکت در این سه مقوله واقع می‌شود آقای طباطبایی هستند که این مطلب را، هم در حاشیهٔ **اسفار** و هم پیش از آن در رسالهٔ مستقلی که در باب قوه و فعل تألیف کرده‌اند و هنوز چاپ نشده بیان کرده‌اند[1].

دلیل مرحوم آخوند بر استحالهٔ حرکت در فعل و انفعال

حال ببینیم دلیل مرحوم آخوند و دیگران بر اینکه حرکت در این دو مقوله (فعل و انفعال) محال است چیست[2]؟ آیا لازمهٔ حرف مرحوم آخوند این است که ایشان در جوهر و چهار مقولهٔ معروف قائل به حرکت است و همچنین در اضافه و جده به تبع، قائل به حرکت است، ولی این دو مقوله را ساکن می‌داند؟ آیا مرحوم آخوند در طبیعت قائل به ثبات هم هست ولی در دو مقوله، که مقولهٔ فعل و انفعال باشد؟ مطلب از این قرار نیست.

ایشان می‌گوید تدرج، جزء تعریف مقولهٔ فعل و انفعال است یعنی جزء ماهیت آنهاست. تدرج در ماهیت مقولات دیگر [غیر از متی که بعداً بحث می‌شود] دخالت ندارد و لهذا جای این بحث هست که آیا آن مقولات، در وجود، فرد متدرج دارند یا ندارند؟ ولی

---

۱. [این رساله بعداً در سال ۱۳۶۸ همراه با ترجمه آیت الله محمدی گیلانی منتشر شد.]
۲. [استاد به تبع متن اسفار، بحث «متی» را در پایان بحث از فعل و انفعال مطرح خواهند کرد.]

تدریج در مقولهٔ فعل که به معنای تأثیر تدریجی است خوابیده است و انفعال هم یعنی تأثر تدریجی که باز در آن تدریج خوابیده است. حتی ایشان می‌گوید در ماهیت ایندو «حرکت» خوابیده است. حال اگر بگوییم که حرکت در مقوله‌ای صورت می‌گیرد که ماهیت آن مقوله را خودِ حرکت تشکیل می‌دهد باید به «حرکت در حرکت» قائل شویم در حالی که به نظر مرحوم آخوند و دیگران حرکت در حرکت محال است. پس حرکت در مقولات أن یفعل و أن ینفعل که حرکت در ماهیت آنها اخذ شده است واقع نمی‌شود.

حتی مرحوم آخوند می‌گوید اصلاً مقولهٔ أن یفعل و أن ینفعل یعنی حرکت، منتها حرکت به اعتبار نسبتش به فاعل می‌شود مقولهٔ أن یفعل، و به اعتبار نسبتش به منفعل می‌شود مقولهٔ أن ینفعل. ولی این حرف ایشان، هم مورد اعتراض حاجی قرار گرفته است و هم مورد اعتراض آقای طباطبایی، و ناچار هردوی آنها توجیه کرده‌اند که لابد تسامح در تعبیر است. حاجی می‌گوید به حرکت از جهت انتسابش به فاعل مقولهٔ أن یفعل گفته نمی‌شود بلکه در تعریف مقولهٔ أن یفعل چنین گفته‌اند که هیئتی است که برای فاعل از نظر تأثیر تدریجی آن در منفعل پیدا می‌شود. همین طور مقولهٔ أن ینفعل هیئتی است که برای متأثر پیدا می‌شود.

آقای طباطبایی اعتراض بهتری می‌کنند: شما می‌گویید مقولهٔ أن یفعل و أن ینفعل همان حرکت است به این بیان که اگر حرکت را به فاعل نسبت دهیم می‌شود أن یفعل، و اگر آن را به قابل نسبت دهیم می‌شود أن ینفعل، در حالی که مقولات متباین بالذات و مستقل از یکدیگر هستند. مگر می‌شود یک چیز به اعتباری بشود یک مقوله و به اعتبار دیگر بشود مقولهٔ دیگر؟! چطور می‌شود که ذوات اشیاء به سبب اعتبار مختلف شود؟! بعد ایشان سخن مرحوم آخوند را توجیه می‌کنند[1].

برهان مرحوم آخوند بر استحالهٔ «حرکت در حرکت»

مطلبی که در آخر جلسهٔ گذشته توضیح دادم برای این بود که مفهوم این استدلال روشن شود. گفتیم معنای حرکت در یک چیز این است که آن چیز ـ که «ما فیه الحرکه» است ـ به گونه‌ای باشد که «للمتحرک فی کل آن فرد منه بالقوه» و روی «بالقوه» تأکید کردیم. پس

---

۱. [استاد در جلسهٔ بعد ایراد مرحوم حاجی و نیز مرحوم علامهٔ طباطبایی را مجدداً طرح کرده و به هر دو ایراد پاسخ می‌دهند.]

«ما فیه الحرکه» باید چیزی باشد که بالقوه بتواند فرد آنی داشته باشد یعنی فـردی کـه بتواند در «آن» وجود پیدا کند. أن یفعل یا أن ینفعل هیچ کدام نمی‌تواند در «آن» وجود داشته باشد چون تدریج یعنی چیزی که هر فردش باید در زمان وجود پیدا کند. حرکت امری است ممتد و منطبق بر زمان. تنها حد حرکت منطبق بر «آن» است نه خود حرکت. نمی‌شود حرکت که اول و وسط و آخر دارد در «آن» وجود پیدا کند که نه اول دارد، نه وسط و نه آخر. اگر بخواهد حرکت در حرکت صورت بگیرد معنایش این است که «للمتحرک فی کل آن فرد من الحرکة» در حالی که متحرک نمی‌تواند در «آن»، فردی از امری داشته باشد که لازمهٔ طبیعت آن امر، زمان است.

مرحوم آخوند همچنین می‌گوید لازمهٔ حرکت در حرکت «تدریج در تـدریج» است. لازمهٔ حرکت در شیء این است که خروج ولو بالقوه از فردی به فرد دیگر و باز از فردی به فرد دیگر صورت گیرد. آیا خود تدریج، دفعی الوجود است یا تدریجی الوجود؟ تدریج، در تدریج بودن خودش دیگر تدریجی نیست. این همان بحث ثابت و متغیری است که در گذشته اشاره کردیم. گفتیم موجود تقسیم می‌شود به ثابت و متغیر. متغیر در نسبتش به اشیاء دیگر مثلاً نسبت به مقولات متغیر است، اما متغیر در تغیر خودش ثابت است. امر تدریجی، تدریجی است در آن چیزی که حرکت در آن هست. أین است که وجود تدریجی دارد، اما خود تدریج که وجود تدریجی ندارد. وجود امر تدریجی، نسبت به خودش دفعی است. پس حرکت در حرکت امری است محال.

نظر خاص علامهٔ طباطبایی دربارهٔ «حرکت در حرکت»

در اینجا آقای طباطبایی ابتدا نظر مرحوم آخوند را به خوبی تقریر مـی‌کنند و بـعد نـظر خودشان را بیان می‌کنند که یک مطلب بسیار نفیس و عالی است منتها همان را «حرکت در حرکت» می‌نامند. البته ایشان این برهان مرحوم آخوند را در اینجا رد نکرده‌اند و حال آنکه لازم بود که این استدلال را رد می‌کردند ولی در جـاهای دیگـر ایـن بـرهان را رد کرده‌اند. دربارهٔ نظر ایشان باید دو مطلب را مورد بحث قرار دهیم: یکی اینکه آیـا نـظر ایشان فی حد ذاته درست است یا درست نیست؟ دیگر اینکه بنا بر اینکه این نظر درست باشد آیا مصداقِ حرکت در حرکتی است که مرحوم آخـوند نـفی کـرده‌انـد؟ ابـتدا بـبینیم استدلال ایشان چیست؟

آقای طباطبایی می‌گویند بر حرکت جوهری که مرحوم آخـوند اثـبات کـرده‌انـد ـ و

ایشان از مرحوم آخوند تشکر هم می‌کنند ـ فروع زیادی مترتب می‌شود ولی مرحوم آخوند برخی از فروع اصلی را که خودشان تأسیس کرده‌اند بیان نکرده‌اند. مثلاً مرحوم آخوند گفته است که حرکت در اعراض تابع حرکت در جوهر است ولی بیشتر جلو نرفته است و مراد ایشان از حرکت در اعراض همین حرکات ظاهری است که ما می‌بینیم مثل حرکت در أین، حرکت در کم و حرکت در کیف. غیر حرکات محسوس را ایشان سکون اعتبار می‌کند. اگر یک شیء الآن در این مکان است ساکن است و در این لحظه حرکت در أین ندارد.

آقای طباطبایی می‌گویند لازمهٔ آنچه که مرحوم آخوند در باب حرکت جوهری بیان کرده‌اند که اعراض به تمام شئون خود تابع جوهرند و از طرف دیگر برای جوهر سکونی نیست، این است که در همان حالی هم که احساس می‌شود که شیء در یک عرض ساکن است، باز در همان عرض متحرک است. شیئی که در مکان ساکن است، باز در مکان متحرک است. منتها گاهی انتقال از فرد بالقوه‌ای از مکان به فردی «مغایر» از مکان صورت می‌گیرد و گاهی انتقال از فرد بالقوه‌ای از مکان به فردی «مماثل» از مکان صورت می‌گیرد. محال است که جوهر آناً فآناً تغییر کند ولی أین شیء ثابت بماند. این مکانی که شیء در آن قرار دارد أین نیست بلکه أین عبارت از هیئتی است که عارض این شیء است از آن جهت که با محیط اطراف خودش نسبت دارد. محیط شیء ساکن است ولی نسبت شیء با محیط تغییر می‌کند چون خود شیء تغییر می‌کند. وقتی دو شیء با یکدیگر نسبت دارند، این نسبت فقط وقتی ثابت است که هر دو طرف ثابت باشند، ولی اگر یکی از آندو تغییر کند نسبت هم تغییر می‌کند. پس شیء در حالی که ساکن در مکان است متحرک در مکان است، ولی متحرک از فردی از مکان به فردی مثل خودش[۱].

حال این سؤال مطرح می‌شود که وقتی حرکت محسوس (انتقال) پیدا می‌شود مطلب چه صورتی پیدا می‌کند؟ ایشان می‌گویند این حرکت محسوس «حرکتِ در حرکت» است؛ حرکت «جوهر متحرک در أین» در أین است. به عقیدهٔ آقای طباطبایی حرکت جسم از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر حرکت در أین نیست ـ آن طور که تلقی همهٔ فیلسوفان گذشته بوده است ـ بلکه حرکت «جسم متحرک در أین» در أین است؛ یعنی حرکت جسم

۱. حرکت أینی از نظر آقای طباطبایی حرکتی است که با حرکت در جوهر تغییر می‌کند، حال می‌خواهد نسبت شیء با اشیاء خارج عوض شود و یا نشود. به عقیدهٔ ایشان اگر نسبت شیء با اشیاء خارج عوض شود می‌شود حرکت وضعی. فعلاً این مطلب محل بحث ما نیست.

متحرکِ به نوعی از حرکت در أین، در نوعی دیگر از أین است. پس تمام حرکات محسوسی که در عالم داریم از قبیل حرکت در حرکت است.

آنچه باقی می‌ماند این مسئله است که جواب برهان مرحوم آخوند چه می‌شود؟ برهان مرحوم آخوند را شیخ و دیگران هم آورده‌اند. شیخ و امثال او که می‌گویند در مقولهٔ أن یفعل و أن ینفعل حرکت نیست روی معیاری است که هم مرحوم آخوند قبول دارد و هم خود آقای طباطبایی، و آن این است که معنای حرکت در مقوله این است: «یکون للمتحرک فی کل آن فرد مما فیه الحرکة». بعد گفته شد که اگر «ما فیه الحرکه» از سنخ حرکت باشد نمی‌تواند فرد آنی داشته باشد. جواب آن چیست؟ بعد در این باره بحث می‌کنیم[1].

حرکتِ حرکت

ما در اینجا مطلبی را به عنوان سؤال از مرحوم آخوند طرح می‌کنیم و آن این است که صرف نظر از اینکه «حرکت در حرکت» محال است یا محال نیست، آیا به عقیدهٔ شما «حرکتِ حرکت» محال است؟ «حرکتِ حرکت» غیر از «حرکت در حرکت» است. «حرکتِ حرکت» یعنی حرکت، خودش موضوع حرکت باشد، ولی «حرکت در حرکت» یعنی حرکت خودش مسافت حرکت باشد.

شما خودتان این را قبول دارید که حرکت نیاز به مسافت و نیز نیاز به زمان دارد. مثلاً گاهی یک شیء متحرک فاصلهٔ ده متر را با سرعت ثابت در دو ثانیه طی می‌کند، یعنی در هر ثانیه پنج متر طی می‌کند. این در حرکات یکنواخت است. ولی گاهی سرعت حرکت تدریجاً کاهش یا افزایش پیدا می‌کند[2]. اینجاست که حرکت، حرکت پیدا می‌کند، یعنی تغیری در نفس حرکت پیدا می‌شود.

پس ما دو نوع حرکت داریم: یکی حرکت ثابت و دیگر حرکت غیرثابت که آناً فآناً بر سرعتش افزوده می‌شود و یا آناً فآناً از سرعت آن کاسته می‌شود. نام این را حرکت در حرکت بگذاریم یا حرکتِ حرکت، به هرحال امری است که در عالم خارج واقع می‌شود. اما

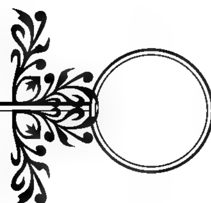
---

۱. [این «جواب» در جلسات بعدی مطرح نشده است گرچه نظر مرحوم علامهٔ طباطبایی درباب حرکت در حرکت در جلسهٔ بعد مورد بحث واقع شده است.]

۲. [تغییر سرعت در علم مکانیک، «شتاب» نامیده می‌شود و استاد در جلسات بعد همین اصطلاح را به کار می‌برند.]

اینکه تحلیل ماهیت آن چیست، امری است که بعداً بحث می‌کنیم. البته آقای طباطبایی به چنین چیزی استناد نکرده‌اند.





جلسهٔ بیست و هشتم

بسم الله الرحمن الرحیم

«أما تعلق الحرکة بما فیه الحرکة فهو الصق حتی ذهب جماعة الی أنّها نفس المقولة...»[1].
بحث ما دربارهٔ این مطلب بود که حرکت در چه مقوله‌ای ممکن است و در چه مقوله‌ای محال است. مقدمه‌ای ذکر کردند و آن این بود که حرکت با شش چیز نسبت دارد: فاعل، قابل، مبدأ، منتهیٰ، زمان و مسافت یا ما فیه الحرکه. آن پنج مورد را به طور مختصر بیان کردند و بحث دربارهٔ امر ششم بود.

مرحوم آخوند می‌گویند نسبت حرکت به «ما فیه الحرکه» یا مقوله، الصق است تا آنجا که بعضی ادعا کرده‌اند که حرکت عین آن مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود و میان ایندو تفاوتی نیست. همچنین می‌گویند این مطلب که حرکت عین مقوله‌ای باشد که حرکت در آن واقع می‌شود به طور مطلق صحیح نیست یعنی به طور غیرمطلق صحیح است. حرکت عین مقولهٔ کم، کیف، أین، وضع و یا جوهر نیست گرچه در مورد مقولهٔ أن یفعل و مقولهٔ أن ینفعل این مطلب درست است که حرکت عین مقوله است و به همین دلیل که حرکت عین مقولهٔ أن یفعل و نیز أن ینفعل است (از جهت

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۳، ص ۷۶.

انتسابش به فاعل، مقولهٔ أن یفعل و از جهت انتسابش به قابل مقولهٔ أن یـنفعل است) حرکت در این دو مقوله محال است[۱].

ایراد حاجی و علامه بر مرحوم آخوند

چنانکه قبلاً اشاره کردیم در اینجا حاجی و آقای طباطبایی، هرکدام از یک جهت، بر این کلام مرحوم آخوند که حرکت عین مقولهٔ أن یفعل و مقولهٔ أن ینفعل است ایراد گرفته‌اند. حاجی نظرشان به این جهت است که حرکت روی مبنای مرحوم آخوند اصلاً داخـل در ماهیات و از سنخ ماهیات نیست تا بعد بگوییم عین یک مقوله هست یا عین یک مقوله نیست. باب مقولات باب ماهیات است و باب حرکت باب نحوهٔ وجود است و به همین جهت است که حرکت در مقولات مختلف پیدا می‌شود، و الّا یک ماهیت محال است که داخل در چند مقوله باشد ولی آنچه از سنخ وجود است می‌تواند در چند مـقوله تـحقق داشته باشد. خود مرحوم آخوند که موجود را به ثابت و سیال تقسیم می‌کند و حـرکت را نحوهٔ وجود می‌داند چطور می‌تواند قائل شود که چیزی که از سنخ وجود است عـین دو

۱. در اینجا یک انتقاد کوچک بر مرحوم آخوند می‌شود گرفت که شاید این انتقاد را بتوان انتقاد لفظی نامید و در اینجا یک تناقض ظاهری در عبارات مرحوم آخوند هست. ایشان می‌گویند بعضی گفته‌اند که حرکت عین آن مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود. بعد گفتند این مطلب به طور مطلق صحیح نیست، یعنی حرکت عین همهٔ مقولاتی که در آنها واقع می‌شود نیست، بلکه عین بعضی از آنهاست. معنی این عبارت این است که در میان مقولاتی که حرکت در آنها هست، در بعضی از آن مقولات، حرکت عین آن مقوله نیست و در بعضی از آن مقولات، حرکت عین آن مقوله هست. پس معنی عبارت مرحوم آخوند این است که حرکت عین بعضی از مقولاتی است که حرکت در آنها واقع می‌شود و عین بعضی از مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود نیست. آن دو مقوله‌ای که حرکت عین آنهاست و حرکت در آنها واقع می‌شود مقولهٔ أن یفعل و أن ینفعل است. بعد می‌گوید: «و لهذا یمتنع أن تقع الحرکة فی شیء منهما»: لهذا حرکت در اینها محال است.
این سخن درست نیست زیرا شما می‌گویید بعضی گفته‌اند حرکت عین مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود و بعد می‌گویید این در همه جا درست نیست و تنها در بعضی موارد درست است و آن در مقولهٔ أن یفعل و أن ینفعل است. پس در اینجا حرکت، عین مقوله‌ای است که حرکت در آن واقـع می‌شود و این با جملهٔ بعدی که می‌گویید لهذا در این مقولات حرکت واقع نمی‌شود نمی‌سازد. این یک تضاد و تناقض ظاهری در کلام مرحوم آخوند است و البته مقصود روشن است ولی اگر کسی بخواهد مؤاخذهٔ لفظی و عبارتی بکند این تناقض هست. مقصود ایشان این است که حرکت، عین بعضی از مقولات است که در آن مقولات حرکت نیست و حرکت غیر بعضی از مقولات است و در آن مقولات است که حرکت واقع می‌شود.

ماهیت باشد ولو به دو اعتبار؟ این یک ایراد.

ایرادی که علامهٔ طباطبایی می‌گیرند این است که مقولات، اجناس عالیه هستند و اجناس، متباین بالذات‌اند نه متباین بالاعتبار. این طور نیست که یک شیء به یک اعتبار بتواند این مقوله باشد و به یک اعتبار مقولهٔ دیگر؛ مثلاً یک شیء به یک اعتبار جوهر باشد و به یک اعتبار کیف. مقولات به ذات شیء ارتباط پیدا می‌کنند و ذاتیات اشیاء با اعتبار قابل تغییر نیستند. پس درست نیست که بگوییم مقولهٔ أن یفعل و مقولهٔ أن ینفعل هر دو همان حرکت هستند، ولی حرکت به اعتبار نسبتش به فاعل، مقولهٔ أن یفعل می‌شود و همین حرکت به اعتبار نسبتش به قابل مقولهٔ أن ینفعل می‌شود زیرا معنایش این است که تفاوت مقولات بالاعتبار باشد.

راهی برای رفع هر دو ایراد

این دو ایراد بر ظاهر حرف مرحوم آخوند وارد است ولی در اینجا یک احتمال هست و بنا بر این احتمال کلام مرحوم آخوند قابل توجیه است به نحوی که هیچ یک از این دو ایراد وارد نباشد. توضیح اینکه باب مقولات، باب ماهیات است و ماهیات معقولات اولیه هستند نه معقولات ثانیهٔ فلسفی یا منطقی. مقولات ذواتی هستند که مابازاء آنها در خارج وجود دارد. جنس و فصل واقعیاتی هستند که در خارج موجودند. ارسطو در منطق خود مقولات را ده تا دانسته است، جوهر و نه مقولهٔ معروف عرض که بعد این بحث جزء فلسفه شده است. البته چنانکه گفتیم بعضی با ده مقولهٔ ارسطویی مخالفت کرده‌اند مثل شیخ اشراق که قائل به پنج مقوله شده است و معتقد است که حرکت، خود یک مقولهٔ مستقل است. همچنین ابن سهلان ساوجی صاحب **البصائر النصیریه** ـ که مرحوم آخوند در جلد دوم **اسفار** از او مطلبی نقل می‌کند ـ قائل به ده مقولهٔ ارسطویی نیست[1]. بسیاری از کسانی که ده مقوله را قبول کرده‌اند، باز عملاً منکر ده مقوله هستند. مثلاً کسانی که معتقدند که کم متصل عین جسم است و تفاوت ایندو به ابهام و تعیین است و عروض کم متصل بر اجسام عروض تحلیلی و ذهنی است نه عروض خارجی، معنای سخنشان این است که اصلاً کمیات و لااقل کم متصل از معقولات اولیه و از ماهیات نیست ولی در عین

---

۱. کتاب **البصائر النصیریه** که حدود سی سال پیش در مصر چاپ شده است کتاب بسیار دقیق و خوبی است و شاید بر همهٔ کتب منطق موجودی که اکنون تدریس می‌شود ترجیح داشته باشد.

حال آن را تسامحاً در باب مقولات آورده‌اند.

مقولهٔ اضافه در بسیاری جاها از جمله در باب معقولات ثانیهٔ **منظومه** از معقولات ثانیه شمرده شده است و خود مرحوم آخوند هم تصریح می‌کند که اضافه از معقولات ثانیه است و بنابراین از مفاهیم انتزاعی است نه از ماهیات و تسامحاً آن را مقوله گفته‌اند. مقوله بودن أن یفعل و أن ینفعل، به اندازهٔ مقوله بودن اضافه قابل مناقشه است. بنابراین مقوله نامیدن ایندو نیز نحوی تسامح است.

اما توجیهی که کسانی از جمله حاجی در **منظومه** گفته‌اند که مقصود از أن یفعل و أن ینفعل هیئتی است که به شیء عارض می‌شود از تأثیر یا تأثر تدریجی، درست نیست زیرا هیئتی در خارج عارض نمی‌شود و تازه آن هیئت هم یک امر انتزاعی است، برای اینکه مقولهٔ أن یفعل چه «تأثیر تدریجی» باشد و یا «هیئت حاصل از تأثیر تدریجی» و همچنین مقولهٔ أن ینفعل چه «تأثر تدریجی» باشد و یا «هیئت حاصل از تأثر تدریجی»، همهٔ اینها به تأثیر و تأثر باز می‌گردد. باب تأثیر و تأثر باب ایجاد است و نظیر علیت و معلولیت و بلکه عین علیت و معلولیت است. علیت و معلولیت را اگر در شکل مادی و طبیعی آن تصور کنیم می‌شود أن یفعل و أن ینفعل. به عبارت دیگر اگر علت، علت مادی باشد که تأثیر آن در معلول آن تدریجی است و اگر معلول، امر مادی باشد که اثر را تدریجاً می‌پذیرد، اسم علیت و معلولیت می‌شود أن یفعل و أن ینفعل. اینکه امثال حاجی می‌گویند «هیئت عارض»، ما یک هیئت واقعی نداریم که تأثیر تدریجی موجب آن باشد و چنین هیئتی وجود ندارد. پس أن یفعل و أن ینفعل چیزی است نظیر علیت و معلولیت، یعنی از ایجاد و وجود انتزاع می‌شود و از معقولات ثانیه است، زیرا هرچه که به باب وجود و ایجاد باز گردد و از شئون وجود باشد، مفهومش جزء ماهیات نخواهد بود و از معقولات ثانیه است.

بنابراین وقتی مرحوم آخوند می‌گوید حرکت عین مقولهٔ أن یفعل و أن ینفعل است، از ایشان بعید است که از نظریهٔ خودش در باب حرکت غافل شده باشد که حرکت نحوهٔ وجود است، یا این جهت را توجه نداشته باشد که مقولات، متباین بالذات‌اند و شیء نمی‌تواند به یک اعتبار یک مقوله باشد و به یک اعتبار مقولهٔ دیگر. ایشان در واقع اعتقادش در باب مقولهٔ أن یفعل و مقولهٔ أن ینفعل نظیر اعتقادش در باب مقولهٔ اضافه است، یعنی مقوله نامیدن اینها را «بالمجاز و المسامحه» می‌داند و اینها را مقولهٔ واقعی نمی‌داند. اینها در واقع از معقولات ثانیهٔ فلسفی هستند و وقتی أن یفعل و أن ینفعل مقولهٔ

واقعی نباشند هیچ یک از آن دو ایراد وارد نیست.

دلیل امتناع حرکت در حرکت

حال باز می‌گردیم به سخن مرحوم آخوند که گفتند چون مقولۀ أن یفعل و مقولۀ أن ینفعل عین حرکت است معنای حرکت در این دو مقوله «حرکت در حرکت» است و بنابراین حرکت در این دو مقوله محال است[۱]. ممکن است کسی بگوید چه مانعی دارد حرکت در حرکت هم داشته باشیم؟ حرکت در أین جایز است، در جوهر، کیف، کم و وضع جایز است، چرا در خود حرکت جایز نباشد؟ اینجاست که ایشان بیانی کرده‌اند که همۀ آن از خود ایشان نیست؛ یا از شیخ است و یا از بهمنیار در **التحصیل**[۲]. البته یک نوع بی‌نظمی در بیان مرحوم آخوند در اینجا هست و به همین دلیل محشین، مطلب را به طور مختلف تقریر کرده‌اند. از کلام مرحوم آخوند مجموعاً سه نکته بیرون می‌آید که محشین در اینکه آیا می‌شود این سه نکته را به یک مطلب تحلیل کرد و یا سه مطلب جداگانه در اینجا هست اختلاف نظر دارند.

مطلب اول این است که حرکت در حرکت، از آن جهت جایز نیست که معنی حرکت در یک شیء ـ که آن چیزی را که حرکت در آن واقع می‌شود «مسافت» می‌نامیم ـ این است که شیء در هر آنی فردی از مسافت را دارد و آناً فآناً افراد مسافت تغییر می‌کند. مثلاً وقتی جسمی حرکت مکانی دارد، در هیچ جزء از اجزاء مکان در دو آن نبوده و در هر آن فقط یک فرد از افراد مسافت را دارد. مکرر گفته‌ایم که این افراد، بالقوه هستند نه بالفعل. این‌طور نیست که شیء در یک آن در این مکان ساکن می‌شود و در آنِ دیگر در مکان دیگر، به نحوی که مکانهای جدای از یکدیگر پهلوی یکدیگر باشند، بلکه این به یک معنی یک مکان مستمر است، و در هر آن یک فرد از مکان برای این شیء قابل انتزاع

---

۱. چنانکه قبلاً عرض کردم معنای اینکه در مقولۀ أن یفعل و أن ینفعل حرکت نیست و یا در مقولۀ اضافه و نیز متی حرکت نیست این نیست که در عالم طبیعت در پنج مقولۀ جوهر، أین، وضع، کم و کیف حرکت واقع می‌شود ولی دیگر مقولات ثابت هستند، بلکه از باب این است که آنها یا خودشان عین ذات حرکت هستند و یا وجودشان وجود انتزاعی است. پس نتیجه این نیست که ما شیء ثابتی در عالم داریم.

۲. این بار در تهران توفیق مطالعه از روی نسخۀ خودم را پیدا نکردم و اکنون یادم نیست که در حاشیۀ نسخۀ خودم چه نوشته‌ام ولی اینقدر می‌دانم که این بیان در **التحصیل** بهمنیار آمده است و گمان می‌کنم اصل بیان از خود او باشد.

است. پس آن شیئی که حرکت در آن واقع می‌شود باید به نحوی باشد که شیء متحرک در هر آن یک فرد از آن را داشته باشد. حال اگر چیزی نمی‌تواند فرد آنی داشته باشد، یعنی شیء در «آن» نمی‌تواند متلبس به افراد آن شود بلکه فرد آن باید در زمان یعنی در یک مقدار ممتد باشد، قهراً حرکت در آن محال است. چیزی که بالقوه هم نمی‌تواند در یک آن یک فرد داشته باشد، حرکت در آن محال است. خود حرکت از این قبیل است. طبیعت حرکت طبیعتی است که افرادش زمانی هستند نه آنی، چون هر جزء حرکت، هر قدر هم که آن را کوچک در نظر بگیریم باز مقداری از زمان را اشغال کرده است. پس محال است که حرکت فرد آنی داشته باشد. این یک بیان.

تدریج در تدریج محال است

مطلب یا بیان دوم این است که معنای اینکه شیء حرکت می‌کند، این است که آناً فآناً از فردی به سوی فرد دیگر متلبس می‌شود. تلبسش به فردی و خروجش از فردی، با یکدیگر مقارن است و لذا می‌گوییم در این‌گونه اشیاء، حدوث و زوال شیء مقارن یکدیگر است. حرکت یعنی تدرج وجود، تدریجی‌الوجود بودن. بنابراین حرکت در حرکت یعنی تدریج در خود تدریج. یک وقت شیء دفعتاً متلبس به تدریج می‌شود. وقتی شیء شروع به حرکت می‌کند تلبسش به حرکت (تدریج) دفعی است و این حرکت بـه اعتبار جنبهٔ توسطی‌اش تا آخر زمان حرکت باقی است. مرحوم آخوند می‌گوید اگر تدریج بخواهد تدریجاً صورت بگیرد، مستلزم «امعان در تدریج» است، نه مستلزم خروج از تدریج. اگر شیء بخواهد تدریجاً به تدریج متلبس بشود، آنچه دارد تلبس به تدریج است [نه خود تدریج].

اگر بگوییم این اتومبیل تدریجاً این مسافت را طی می‌کند، به این معناست که آناً فآناً مسافت را طی می‌کند. اما اگر چنین تعبیر کنیم که اتومبیل تدریجاً دارد حرکت می‌کند [یعنی تدریجاً دارد متلبس به حرکت می‌شود] آیا اتومبیل حرکت می‌کند یا نه؟ اگرچه در عرف مجازاً چنین تعبیری می‌کنیم ولی اگر شیء واقعاً بخواهد تدریجاً حرکت کند، پس نفس تلبس آن به حرکت یک امر تدریجی است. وقتی می‌گوییم «شیء تدریجاً مسافتی را طی می‌کند» یعنی بعضی از مسافت را طی کرده و بعضی از مسافت را طی نکرده است؛ به همین منوال وقتی می‌گوییم «شیء تدریجاً دارد حرکت می‌کند» یعنی هم حرکت کرده و هم حرکت نکرده است و به تعبیر دیگر هنوز این شیء کاملاً حرکت نکرده و راه نیفتاده

است. پس وقتی می‌گوییم یک شیء تدریجاً حرکت می‌کند خود راه افتادن را تبعیض کرده‌ایم و این ملازم با این است که مادامی که این تدریج باقی است ذره‌ای از مسافت طی نشود، زیرا اگر ذره‌ای از مسافت را طی کند، به طور کامل به حرکت متلبس شده است.

این است که ایشان می‌گوید لازمهٔ تدریج در تدریج در یک شیء، امعان در آن شیء است. اگر بگوییم شیء مسافت را تدریجاً طی می‌کند، معنایش امعان در مسافت نیست، معنایش این است که این مسافت را آناً فآناً طی می‌کند. اما اگر بگوییم که این شیء تدریجاً حرکت می‌کند، به این معنا که پیدایش حرکت آن، امری تدریجی است و مثلاً یک ساعت است که مشغول به حرکت در حرکت است، لازمه‌اش این است که در همان حالت اولیه‌ای که از نظر مسافت بوده باقی بماند. پس شیء حرکت نکرده است و بنابراین حرکت در حرکت هم صورت نگرفته است. این هم بیان دوم.

حال می‌پردازیم به بیان یا جهت سومی که مرحوم آخوند ذکر کرده است. در اینجا ایشان مطلبی می‌گوید که چنانکه عرض کردم عبارت ابهام دارد و روشن نیست که آیا دنبالهٔ حرف پیش است و یا امری است علیحده. فرض کنیم آن مقولهٔ أن یفعل تسخین است. تسخین یعنی گرم کردن تدریجی و تسخّن به معنای گرم شدن تدریجی است، همچنان که تبرید یعنی سرد کردن تدریجی و تبرّد به معنای سرد شدن تدریجی است. وقتی ما شیئی را گرم می‌کنیم مثلاً آب را به وسیلهٔ آتش گرم می‌کنیم درجهٔ حرارت آن تدریجاً بالا می‌رود. اگر تسخین، یعنی این تدریج در گرم کردن بخواهد خودش تدریجی باشد، یعنی مثلاً آتش «تدریجاً» دارد «تدریجاً» گرم می‌کند، لازمه‌اش این است که این حرکت به سوی تبرید باشد نه به سوی تسخین و حال آنکه حقیقت تسخین این است که این شیء تدریجاً گرم شود، یعنی درجهٔ حرارتش تدریجاً بالا برود. پس اگر تسخین (تدریجاً پیدا شدن گرما) تدریجی باشد، لازمه‌اش این است که این حرکت کیفی به جای سخونت به سوی برودت باشد.

مقصود مرحوم آخوند در اینجا چیست؟ حاجی به نحوی این استدلال را توجیه کرده است ولی آقای طباطبایی [دربارهٔ چگونگی تبدیل تسخین تدریجی به تبرید] توضیحی نداده‌اند اما مطلب را به نحوی بیان کرده‌اند که معلوم است آن را دنبال حرف پیشین گرفته‌اند. مرحوم حاجی خواسته است با مقدمه‌ای این مطلب را توضیح دهد. آن مقدمه این است که لازمهٔ جواز حرکت در یک مقوله این است که همان‌طور که انتقال از فردی به فردی جایز است، انتقال از نوعی به نوعی هم جایز باشد. حال اگر حرکت در مقولهٔ أن

یفعل جایز باشد، حرکت از تسخین به تبرید هم باید جایز باشد و اگر حرکت از تسخین به تبرید جایز باشد لازم می‌آید که شیء در حالی که آناً فآناً دارد گرم می‌شود آناً فآناً سرد شود، که می‌شود اجتماع ضدین. پس حاجی کلام مرحوم آخوند را مبتنی بر این مقدمهٔ مطویه کرده است و خیال هم نمی‌کنم که غیر از این، توجیه دیگری داشته باشد. عمده دلیل بر بطلان حرکت در حرکت همان بیان اول است. از این هم می‌گذریم.

نظریهٔ خاص علامهٔ طباطبایی

عرض کردیم که آقای طباطبایی بیانی دارند که فی حد ذاته بیانی بسیار عالی است، منتها در اینجا دو مطلب است. یکی اینکه اصل مطلبی که ایشان در اینجا می‌گویند چیست و دیگر اینکه آیا این مطلب واقعاً داخل در باب حرکت در حرکت است یا نه؟ ایشان آن را داخل در «حرکت در حرکت» دانسته‌اند ولی این جهت را توضیح نداده‌اند که چگونه داخل در آن است.

بیان ایشان مبتنی است بر آنچه خود مرحوم آخوند در باب حرکت جوهری بیان کرده‌اند. یکی از براهین مرحوم آخوند در اثبات حرکت جوهری مسئلهٔ تبعیت اعراض از موضوعات است. رابطهٔ عرض و موضوع چگونه است؟ آیا عرض چیزی است که روی موضوع سوار شده و یک علاقهٔ اضافی و یا یک اضافهٔ اعتباری میان آنهاست مثل راکب و مرکوب؟ این طور نیست، بلکه نحوهٔ وجود عرض نحوهٔ وجود تعلقی به موضوع است و در واقع همان طور که مرحوم آخوند و دیگران این مطلب را ثابت کرده‌اند عرض از مراتب وجود جوهر است، که در مورد این مطلب در آینده بحث می‌کنیم.

مرحوم آخوند می‌گوید محال است که حرکت در عرض صورت بگیرد و در جوهر صورت نگیرد. پس در همین حرکات ظاهری اعراض، نمی‌شود که تنها این اعراض بر روی جوهرها بلغزند ولی خود جوهر ثابت باشد؛ رابطهٔ عرض و جوهر، قویتر از این است. پس ایشان می‌گوید به حکم اینکه در این چهار عرض (کم، کیف، أین و وضع) حرکت هست و عرض تابع جوهر و از شئون جوهر است، تا جوهر متحرک نباشد عرض متحرک نیست. این حرفی است که مرحوم آخوند در آنجا می‌گوید.

آقای طباطبایی می‌فرمایند ما از اینجا می‌توانیم یک برهان دیگر اقامه کنیم. وقتی که ثابت کردیم جوهر متحرک است، یک امر دیگری بر ما ثابت می‌شود و آن این است که همهٔ اعراض متحرک هستند، چرا؟ چون گفتیم عرض از توابع جوهر است و بنابراین

محال است که جوهر متحرک باشد و عرض متحرک نباشد. آن استدلال این بود که محال است عرض متحرک باشد و جوهر متحرک نباشد و به دلیل حرکت در چهار عرض تحرک جوهر را ثابت کردیم. این استدلال می‌گوید همین که تحرک جوهر را اثبات کردیم می‌گوییم محال است جوهر متحرک باشد و ما عرض غیرمتحرک داشته باشیم.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که در مورد سکون در حرکات مختلف چه باید گفت؟ پاسخ می‌دهند ما به یک معنا اصلاً سکون نداریم. وقتی که شیء حرکت در کیف ندارد و ساکن است باز کیف ثابت ندارد و آنجا هم که شیء به ظاهر کمّ ثابت دارد کمّ ثابت ندارد. شیئی که الآن مکان ثابت دارد چون خودش متغیر است در همین مکان دائماً دارد تغییر می‌کند و این یک نوع تغییر مکان است غیر از تغییر مکانی که معمولاً سراغ داریم. پس ما در حالی که در این مکان هستیم دائماً تغییر أین می‌دهیم و این تغییر أین از این جهت است که نسبت ما با این أین از ناحیهٔ ما دائماً دارد تغییر می‌کند. حال اگر در همان حال که یک شیء به تبع جوهر خود دارد تغییر می‌کند حرکتی هم از خارج به آن بدهیم و مثلاً این شیء را از اینجا بلند کنیم معنایش این می‌شود که «شیء متحرک در أین» حرکت در أین می‌کند؛ شیئی که اگر ساکن هم بود در أین خودش متحرک بود حال دارد یک نوع حرکت دیگری هم می‌کند. پس «شیء متحرک در أین» به نوع دیگری در أین حرکت می‌کند. به هر حال آقای طباطبایی همین قدر اجمالاً می‌گویند این «حرکت در حرکت» است.

«حرکت در حرکت» یا «حرکت مرکّب»؟

اصل نظر آقای طباطبایی مطلب درستی است، ولی اینکه ما آن را «حرکت در حرکت» بدانیم قابل مناقشه است. این یک نوع حرکت مرکب است و حرکت در حرکت شمردن آن محل اشکال است. یک مثال برای حرکت مرکب حرکت زمین است. زمین حرکت وضعی دارد و در همان حال حرکت دیگری هم دارد که حرکت انتقالی است. این حرکت، مرکب هست ولی حرکت در حرکت نیست. (البته وضعی شمردن حرکت زمین به دور خود محل اشکال است[1].) زمین در حالی که حرکت وضعی دارد حرکت انتقالی هم دارد، نه اینکه

---

۱. این بحث را بعداً مطرح می‌کنیم که آیا [با توجه به تعریف حرکت وضعی] این مطلب صحیح است که زمین در عین حرکت وضعی حرکت انتقالی دارد؟ اگر شیء در مکان خودش ثابت باشد و فقط دور خودش بچرخد، مثل کره‌ای که حول یک محور ثابت می‌چرخد، این یک حرکت وضعی است. شیء
←

حرکت وضعی آن در حرکت انتقالی است تا نوعی حرکت در حرکت باشد. حال اگر کسی به مطلبی که آقای طباطبایی می‌فرمایند قائل شود، به نوعی از حرکت قائل شده که اسم ندارد و در واقع چون محسوس نیست عرف برای آن اسم نگذاشته است. ایشان برای اولین بار یک نوع حرکت عرضی مثل حرکت در أین، حرکت در کم، حرکت در کیف و حرکت در هر عرضی را کشف کرده‌اند و درست هم کشف کرده‌اند. معنای این نوع حرکت که باید برای آن اسمی پیدا کرد این است که شیء در حالی که یک حرکت را انجام می‌دهد حرکت دیگری را هم انجام می‌دهد. پس این «حرکت در حرکت» نیست گرچه حرکت مرکب هست.

آیا «حرکت در حرکت» مصداق دارد؟

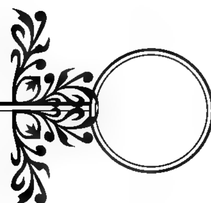
ما قبلاً مطلبی عرض کردیم که ممکن است کسی ادعا کند که آن مطلب مصداق حرکت در حرکت است. آن مطلب این بود که شیء حرکت می‌کند ولی این حرکتش آناً فآناً شتاب [مثبت یا منفی] پیدا می‌کند.

یک وقت اتومبیل با سرعت یکنواخت حرکت می‌کند که در اینجا مورد نظر ما نیست ولی گاهی بر سرعت حرکت آناً فآناً افزوده می‌شود و یا آناً فآناً از آن کاسته می‌شود. همچنین سنگی که از بالا رها می‌شود، هرچه به مرکز زمین نزدیکتر شود بر سرعتش افزوده می‌شود و کوچکترین جزئی از زمان را نمی‌توانیم پیدا کنیم که سرعت سنگ در طول آن ثابت بماند. یا اگر سنگی را به طرف بالا پرتاب کنیم آناً فآناً از سرعتش کاسته می‌شود. ممکن است کسی اینها را «حرکت در حرکت» بنامد که درستی آن را مورد بحث قرار خواهیم داد ولی به هرحال در این مورد آن ایرادی که در مورد حرکت در حرکت گرفته

← بدون اینکه مکانش تغییر کند، نسبتش با محیط عوض می‌شود. ولی گاهی یک شیء که به دور خودش می‌چرخد حرکت انتقالی هم می‌کند، مثل چرخهای اتومبیلِ در حال حرکت. اگر اتومبیل بالاتر از سطح زمین نگهداشته شود و چرخهای آن بچرخد این حرکت وضعی است، ولی وقتی اتومبیل در حال حرکت است آیا واقعاً می‌شود گفت که یک شیء، هم به دور خودش می‌چرخد و هم حرکت انتقالی می‌کند؟ این به یک معنا درست است و به یک معنا درست نیست و بستگی به تعریف دارد. برای اینکه بفهمیم حرکت چرخ اتومبیل چگونه است نقطه‌ای سفید بر روی چرخ به عنوان علامت می‌گذاریم. وقتی اتومبیل حرکت می‌کند نقطهٔ سفید یک حرکت انتقالی روی خط منحنی [یعنی یک نوع حرکت نوسانی] خواهد داشت. پس چیزی به دور خودش نچرخیده و مسیر دایره‌مانندی طی نشده است. [تفصیل این مطلب در جلسهٔ سی‌ام آمده است.]

شد ـ که می‌گوید لازمه‌اش این است که حرکت، فرد آنی داشته باشد ـ به نظر ما قابل حل است [یعنی آن ایراد در اینجا نمی‌آید چون اساساً در اینجا «حرکت در حرکت» نداریم بلکه «حرکتِ حرکت» داریم.] تفصیل مطلب را در جلسهٔ بعد عرض خواهیم کرد.





جلسهٔ بیست و نهم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و کذا لایمکن الحرکة فی مقولة متی، و أما الاضافة فإنها وإن وقعت...»[1].

بحث به اینجا رسید که در باب حرکت در حرکت چه باید گفت؟ آیا حرکت در حرکت محال است یا محال نیست؟ گفتیم که واقعیتی در خارج وجود دارد و آن عبارت است از افزایش متوالی سرعت حرکت (متوالی به معنای علی‌الدوام)، و دیگر کاهش متوالی و علی‌الدوام سرعت یک حرکت. وقتی سنگی به سمت پایین رها می‌شود و یا از پایین به بالا پرتاب می‌شود، در این موارد، حرکت ثابت نیست بلکه متغیر است. آیا این را ما می‌توانیم «حرکت در حرکت» بنامیم و اگر آن را حرکت در حرکت می‌نامیم جواب آن برهان را چگونه بدهیم؟ به نظر می‌رسد که این هم «حرکت در حرکت» به آن معنا که فلاسفه رد می‌کنند نیست یعنی در اینجا حرکت، مسافت برای حرکت واقع نمی‌شود ولی شاید نوعی «حرکتِ حرکت» باشد و لهذا آن اشکال هم وارد نیست.

توضیح مطلب اینکه حرکت دارای صفتی است به نام سرعت. ما هیچ حرکتی نداریم که خالی از سرعت باشد. سرعت چیست؟ سرعت عبارت است از نسبت میان مسافت

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۳، ص ۷۹.

حرکت و زمان حرکت. مثلاً اتومبیلی در یک ساعت شصت کیلومتر طی می‌کند و اتومبیل دیگری در یک ساعت صد کیلومتر طی می‌کند. در اینجا زمان یکی است ولی سرعتها مختلف هستند. سرعت اگر به صفر برسد دیگر سکون است نه حرکت. اگر سرعت به لایتناهی برسد باز حرکت نیست، چون در این صورت سرعت به حدی می‌رسد که [حرکت] زمان ندارد و بنابراین باز حرکت محال است؛ حرکت بالاخره باید دارای سرعتی باشد. همیشه سرعتی میان صفر و لایتناهی در حرکت لازم است.

سرعت بر دو قسم است: سرعت ثابت و سرعت متغیر. مراد از سرعت متغیر در اینجا سرعتی است که آناً فآناً کم یا زیاد شود. بنابراین با حرکتی که سرعت آن مدتی متغیر و مدتی ثابت است کاری نداریم.

حرکت در حرکت به این معنا که یک حرکت برای حرکت دیگر مسافت باشد و شیء در تدرج وجودش متدرج باشد بر حرکت با سرعت متغیر صدق نمی‌کند زیرا در حرکت با سرعت متغیر، شیء در تدرج وجودش متدرج نیست، بلکه وجود تدریجی دارد، ولی این تدرج وجود، صفتی دارد که عبارت است از سرعت. پس این صفت، صفتی است برای حرکت. سرعت و بطؤ دو صفت برای حرکت هستند که مانند بسیاری صفات دیگر در عالم، ممکن است به نحو ثابت و یا به نحو متغیر وجود داشته باشند. بنابراین این نوع حرکت را می‌توان «حرکتِ حرکت» نامید چون سرعت تغییر می‌کند و با تغییر سرعت، در واقع خود حرکت، حرکت می‌کند. «حرکت، حرکت می‌کند» غیر از این است که شیء، در حرکت، حرکت می‌کند. اگر شیء بخواهد در حرکت، حرکت کند همان محالی لازم می‌آید که حکما می‌گویند، ولی به این معنا که عرض کردیم محال لازم نمی‌آید پس «حرکتِ حرکت» داخل در مسئلهٔ «حرکت در حرکت» نیست.

بررسی امکان وقوع حرکت در متی، جده و اضافه

گفتیم از میان ده مقولهٔ ارسطویی، در چهار مقوله به عقیدهٔ جمهور و در مقولهٔ جوهر به عقیدهٔ مرحوم آخوند، حرکت مسلّم است. از میان پنج مقولهٔ دیگر در دو مقولهٔ أن یفعل و أن ینفعل حرکت نیست از باب اینکه این دو مقوله خودشان حرکتند و حرکت در حرکت معنی ندارد. سه مقولهٔ دیگر باقی می‌ماند: متی، جده و اضافه. البته در مورد اضافه و جده قبلاً هم بحث کردیم.

ایشان می‌گویند در مقولهٔ متی هم حرکت واقع نمی‌شود چون مقولهٔ متی، در مقوله

بودنش به این معنا که ماهیت (معقول اول) باشد شک است و بلکه در واقع مقوله نیست. برخی [برای توجیه مقوله بودن متی] گفته‌اند متی عبارت است از هیئتی که عارض شیء می‌شود از آن جهت که در زمان واقع است.

زمان ظرف موجودات زمانی است و آنها واقع در زمان هستند ولی این تعبیرِ بودن در زمان، تحلیلی است نه عینی مثل در اتاق بودن، که تفصیل این بحث خواهد آمد. حال که این ظرفیت و مظروفیت، تحلیلی، ذهنی و اعتباری است و شیء تنها به اعتبار، در زمان واقع است قهراً «هیئت حاصله از نسبت شیء به زمان» امری کاملاً انتزاعی می‌شود.

فرضاً از این هم صرف‌نظر کنیم آیا اساساً «حرکت در نسبت شیء به زمان» معنی دارد یا معنی ندارد؟ این هم معنی ندارد زیرا چنانکه در آینده خواهیم گفت زمان و حرکت یک چیز است. اگر مقدار حرکت را مبهم در نظر نگیریم و متعین در نظر بگیریم، می‌شود زمان. هر چیزی که متحرک است زمانی است و هر چیزی که زمانی است متحرک است. اگر چیزی زمانی باشد، محال است که متحرک نباشد[1]. حال که حرکت و زمان یک چیز است چون حرکت در حرکت معنی ندارد حرکت در زمان هم معنی ندارد و بنابراین «حرکت در نسبت شیء با زمان» هم معنی ندارد.

سراغ مقولهٔ «جده» می‌رویم. مقوله بودن جده هم محل بحث است. به هرحال این طور گفته‌اند که جده عبارت است از «هیئت احاطهٔ شیء محیط بر محاط» مثل تقمّص و تعمّم. وقتی انسان پیراهنی می‌پوشد، آن هیئتی را که از احاطهٔ این لباس برای او پیدا می‌شود جده می‌نامند.

جده هم امری است مثل مقولهٔ اضافه، یعنی اصالت ندارد. در خود اضافه حرکت نیست زیرا اضافه در متحرک بودن تابع طرفین خود است. اگر در طرفین اضافه حرکت باشد، در اضافه هم حرکت هست و اگر در طرفین آن حرکت نباشد، در اضافه هم حرکت

---

۱. به عدد حرکات عالم زمان وجود دارد، منتها ما یک حرکت از حرکات عالم را به عنوان معیار و مقیاس سنجش سایر حرکات در نظر می‌گیریم و زمان را از آن انتزاع می‌کنیم. این زمانِ اصطلاحی است. مدت زمان حرکت زمین به دور خود را به بیست و چهار قسمت تقسیم می‌کنیم و هر قسمت را ساعت می‌نامیم و آن را به دقایق و ثانیه‌ها تقسیم می‌کنیم. همچنین مدت زمان حرکت زمین به دور خورشید را یک سال و مدت زمان حرکت ماه به دور خورشید را ماه اعتبار می‌کنیم و حرکات دیگر را با این مقیاسها می‌سنجیم.

نیست. در مقولهٔ جده یا مِلک اگر در طرفین حرکت باشد در این مقوله هم حرکت هست. پس مقولهٔ جده به این دلیل که اصالت ندارد حرکت ندارد. در اینجا بحث اینکه حرکت در چه مقوله‌ای تحقق پیدا می‌کند و در چه مقوله‌ای تحقق پیدا نمی‌کند پایان می‌پذیرد.

تقابل سکون و حرکت

در دنبالهٔ این فصل وارد بحث «سکون» می‌شوند که بحث خوب و مهمی است. حرکت را در گذشته تعریف کردیم ولی خوب بود که در همان جا سکون را هم تعریف می‌کردیم. در اینجا هم نمی‌خواهیم سکون را تعریف کنیم بلکه تنها می‌خواهیم نوع تقابل حرکت و سکون را بیان کنیم که آیا این تقابل از قبیل تقابل تضاد است یا تقابل عدم و ملکه. اگر از قبیل تقابل عدم و ملکه است آیا چون عدم است هیچ واقعیتی ندارد، هیچ حظّی از وجود ندارد یا نوعی از عدم است که «له حظ من الوجود»؟ در باب «عدم مضاف» می‌گویند: «العدم المضاف له حظ من الوجود». حال اگر قائل شدیم که سکون، عدم مضاف است و حظی از وجود دارد، این سؤال مطرح می‌شود که چگونه یک شیء هم عدم است و هم حظی از وجود دارد؟

مرحوم آخوند در اینجا راجع به اینکه چرا تقابل سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه است نه تضاد، بحث را به **شفا** احاله می‌کند و در اینجا این را مسلّم می‌گیرد که این تقابل، تقابل عدم و ملکه است و وارد این بحث می‌شود که چگونه سکون با اینکه عدم است حظی از وجود دارد. ما ابتدا بحث اول را مختصراً بیان می‌کنیم و بعد به بحث دوم می‌پردازیم.

برخی حکما ـ همچنان که حاجی در حاشیه آورده است ـ گفته‌اند که سکون عبارت است از قرار. وجود قار یعنی وجود ساکن، و وجود غیر قار یا وجود سیال یعنی وجود متحرک. پس سکون عبارت است از قرار و یا به تعبیری وجود قار. لازمهٔ سیلان این است که شیء در هر «آن» مرتبه‌ای از «مافیه الحرکه» را داشته باشد ولی قرار معنایش این است که شیء در قطعه‌ای از زمان یک فرد خاص از مقوله را دارد. پس سکون عبارت است از: «قرار الموضوع فی المقولة» همچنان که حرکت عبارت است از: «سیلان الموضوع فی المقولة».

در اینجا می‌توان بحثی را که در فصل پیش مطرح بود عنوان کرد. در بحث نسبتِ حرکت به مقوله، مرحوم آخوند در ابتدا مطلب را این طور عنوان کرد که تسود «اشتداد

السواد» نیست بلکه «اشتداد الموضوع فی سوادیته » است. ولی بعد دیدیم خود مرحوم آخوند در آخر کلام، به شکل دیگری این مطلب را قبول کرد که در عین اینکه در اینجا «اشتداد الموضوع فی سوادیته» هست به یک معنی «سواد اشتدّ» هم درست است. در فصل بعد باز این مسئله تکرار خواهد شد. حال با توجه به این بحث، در اینجا که می‌گویند: «السکون هو قرار الشیء» مراد چیست؟ آیا سکون «قرار المقوله» است یا «قرار الشیء فی المقوله»؟ به عبارت دیگر آیا قرار، صفت موضوع است یا صفت مقوله؟

پاسخ این است که اگر در باب حرکت قائل شویم که معنای تسود، «اشتداد السواد» نیست و فقط «اشتداد الموضوع فی سوادیته » است، در اینجا هم باید بگوییم که سکون به معنای «قرار الموضوع فی صفته» است. اما اگر هر دو تعبیر را درست دانستیم می‌توانیم بگوییم معنای سکون شیء در مکان، هم «قرار الجسم فی زمان فی مکانه» است و هم «قرار المکان فی زمان».

متکلمین در باب سکون نظری دارند. این نظریه اگرچه درست نیست ولی حاکی از دقتی است که متکلمین به خرج داده‌اند. گفته‌اند: «السکون هو الکون فی المکان الاول فی الآن الثانی». البته آنها قهراً فقط در مورد سکون در أین این مطلب را گفته‌اند. پس، از نظر متکلمین سکون به همین محقق می‌شود که شیء در دو «آن» در یک مکان باشد. آنها نگفته‌اند: «کون فی الآن الاول فی المکان الاول و کون فی الآن الثانی فی المکان الاول» بلکه سکون را از کون دوم در همان مکان اول انتزاع کرده‌اند. منتها آنها قائل به اکوان و کونها هستند یعنی این طور فکر می‌کنند که وقتی شیء ساکن است دارای اکوان متعددی یکی پس از دیگری است و به عدد آناتی که در اینجا هست اکوان وجود دارد که حکما آن را قبول ندارند. به عقیدهٔ حکما اگر شیء مثلاً یک دقیقه در یک مکان است این خودش یک کون است، نه اینکه به عدد آناتی که در اینجا فرض می‌شود ـ که آنات غیرمتناهی می‌توان فرض کرد ـ اکوان وجود دارد.

در اینجا مطلبی به ذهن می‌رسد که نظر آقای طباطبایی را تأیید می‌کند که می‌گویند شیء در حال سکون هم دارد حرکت می‌کند. متکلمین می‌گویند شیء حتی وقتی که ساکن است اکوان متعدد پیدا می‌کند. این فی حد ذاته نظر دقیقی است. آنها هم حتی در حال سکون، ثبات را انکار می‌کنند و عرفا با نظریهٔ تجدد اکوان نظر متکلمین را تأیید می‌کنند. عرفا می‌گویند هر شیئی را که در حال سکون و یکنواختی می‌بینید و فکر می‌کنید که این حالتی که یک شیء ساکن در یک آن دارد عین حالتی است که در آنِ قبل داشته است

اشتباه است؛ شیء در هر آنی کونی دارد. منتها ظاهر نظر متکلمین و عرفا این است که این اکوان منفصل از یکدیگر و واقعاً متعددند؛ یعنی فصل و وصل می‌شوند و متتالی هستند. فیلسوف این را قبول نمی‌کند. فیلسوف قائل به یک کون واحد مستمر است. وقتی می‌گوییم این شیء یک دقیقه در آنات متعدد در مکان اول قرار دارد، این قرار به معنی مجموع اکوان نیست بلکه به معنی کون واحد قار است.

آیا سکون امری «زمانی» و «وجودی» است؟

اینجا قهراً این سؤال پیش می‌آید که آیا بر شیء ساکن، زمان می‌گذرد یا زمان نمی‌گذرد؟ من که به اندازهٔ یک دقیقه در اینجا ساکن هستم، آیا این سکون من یک امتداد یک دقیقه‌ای دارد یا ندارد؟ اگر ندارد پس غلط است که من بگویم یک دقیقه اینجا بودم. وقتی می‌گویم یک دقیقه اینجا بودم یعنی یک دقیقه زمان بر بودن من انطباق دارد و تنها یک امر ممتد بر یک امر ممتد قابل انطباق است. پس اگر بودن من امتداد دارد پس باید حرکت داشته باشد و اگر امتداد ندارد، چگونه یک امر ممتد بر یک امر غیرممتد قابل انطباق است؟ این مثل این است که بگوییم یک نقطه را بر این متر انطباق می‌دهیم. کسانی که این حرف را زده‌اند ناچار باید بگویند که سکون امر زمانی نیست بلکه «بالعرض و المجاز» زمانی است. وقتی یک شیء یک ساعت حرکت می‌کند این حرکت واقعاً امتدادی به امتداد زمان دارد و در سکون هم همین طور است منتها در حرکت دو امتداد است، امتدادی به امتداد زمان و امتدادی به امتداد مسافت، و سکون در واقع امتدادی است به امتداد زمان. به عبارت دیگر، حرکت حقیقتی است دو بعدی که بعدی به حسب زمان و بعدی به حسب مسافت دارد ولی سکون، حقیقتی یک بعدی است که بعد زمانی دارد ولی بعد مسافتی ندارد. علت اینکه سکون بعد دارد این است که خودش نوعی از حرکت است، ولی حرکت شیء است در جای خودش و لذا زمان دارد. به این اعتبار است که همان‌طور که واقعاً یک ساعت حرکت، منطبق بر یک ساعت زمان است، یک ساعت سکون هم واقعاً منطبق بر یک ساعت از زمان است. شیء چون در جای خودش حرکت داشته بر زمان منطبق می‌شود و الّا صرف یک قرار بدون زمان سکون نیست.

اگر این طور بگوییم پس هر سکونی هم امر وجودی است؛ یعنی عدم محض و لاوجود محض نیست. شیء در حالی که ساکن است متلبس به امری وجودی است که آن امر وجودی نوعی از حرکت است. پس، از این جهت زمانی بودن سکون درست می‌شود.

پس بنا بر قول حکما که از سکون به قرار تعبیر کرده‌اند و یا متکلمین که به اکوان متتالی تعبیر کرده‌اند، سکون می‌شود امر وجودی. بنابراین، هم حرکت عبارت می‌شود از نحوی از اکوان به قول متکلمین و نحوه‌ای از کون به قول حکما و هم سکون، و به هرحال طبق این نظر، سکون امر وجودی می‌شود. بنا بر این قول، نسبت میان سکون و حرکت نسبت تضاد است. این یک قول.

نظر مرحوم آخوند دربارهٔ تقابل سکون و حرکت

بعضی دیگر گفته‌اند سکون یک نوع عدم حرکت است. شیء متحرک یعنی شیئی که قابلیت تحرک را دارد. گاهی این تحرک برای شیء فعلیت دارد و گاهی فعلیت ندارد. اگر تحرک برای شیء فعلیت پیدا کند متحرک است و اگر شیء امکان تحرک را داشته باشد ولی حرکت برایش فعلیت پیدا نکرده باشد ساکن است. پس سکون یعنی «عدم الحرکة ممّا من شأنه الحرکة». پس عدم تحرک به طور مطلق را سکون نمی‌گوییم بلکه عدم تحرک شیئی را که امکان حرکت دارد سکون می‌گوییم.

مرحوم آخوند هم این تعبیر را پذیرفته‌اند و این مطلب درستی است. ما فرضاً اگر بگوییم شیء در حال سکون دارای قرار است، آن طور که جمهور حکما می‌گویند، و یا دارای اکوان است، آن طور که متکلمین می‌گویند (خواه آن قرار را قرار ثابت بدانیم که نظر جمهور حکماست و یا برای قرار نوعی سیلان قائل شویم که نظر آقای طباطبایی است) در هر صورت سکون خودِ آن قرار نیست؛ یعنی شیء از آن جهت که دارای قرار است ساکن نیست بلکه از آن جهت ساکن است که امکان یک سیلان را دارد و فاقد آن است.

پس ما دو مطلب داریم و ممکن است هر کسی چیزی را [به عنوان سکون] اصطلاح کند. من یک ساعت که در اینجا باشم دو حیثیت بر من منطبق می‌شود. یکی قرار در این مکان در ظرف یک ساعت و دیگر عدم حرکت در این یک ساعت با آنکه امکان حرکت برای من وجود داشته است. اولی امری است که برای وجود من فی‌نفسه در نظر گرفته می‌شود و دومی عدم چیزی در این یک ساعت است که امکان داشت وجود پیدا کند. پس وقتی می‌گوییم تقابل حرکت و سکون، اگر مقصود از سکون، قرار است که امر وجودی است در مقابل حرکت، تقابل آنها تقابل تضاد است ولی اگر مقصود از سکون، عدم حرکت است از آن جهت که امکان حرکت وجود دارد، تقابل سکون با حرکت، تقابل

عدم و ملکه است، نظیر عِمیٰ و بصیر بودن که نسبتشان نسبت عدم و ملکه است[۱].

آیا عدم ملکه حظّی از وجود دارد؟

حال اگر ما سکون را عدم ملکه بدانیم، آیا دارای حظی از وجود هست یا نه؟ این همان جملهٔ معروفی است که می‌گویند: «العدم المضاف له حظ من الوجود». در اینجا باید توضیحی عرض کنم. عدم مضاف و عدم مطلق گاهی به معنایی به کار برده می‌شوند که با معنایی که در اینجا مقصود است تفاوت دارد. یک وقت ما عدم را به هیچ چیزی اضافه نمی‌کنیم و آن را به طور مطلق اعتبار می‌کنیم و می‌گوییم «عدم مطلق»، همچنان که وجود را به طور مطلق اعتبار می‌کنیم. اما گاهی همان طور که وجود را مضاف به یک ماهیت یا مفهوم اعتبار می‌کنیم و می‌گوییم: «وجود الانسان» عدم را هم مضاف به چیزی اعتبار می‌کنیم و می‌گوییم: «عدم الانسان». این می‌شود «عدم مضاف». پس عدم مطلق یعنی عدم بدون اینکه اضافه به چیزی شده باشد و عدم مضاف یعنی عدم در حالی که اضافه به شیئی شده است. در مباحث وجود و عدم **منظومه**، که عدم مطلق و عدم مضاف را توضیح می‌دهد، مقصود همین است ولی در اینجا مقصود این نیست.

گاهی به عدم ملکه «عدم مضاف» هم گفته می‌شود. آنجا که می‌گویند: «العدم المضاف له حظ من الوجود» مقصود عدم مضاف به معنی عدم ملکه است نه عدم مضاف به معنایی که ابتدا توضیح دادیم و الا «عدم العنقاء» و «عدم القرنین للانسان» (شاخ نداشتن برای انسان) عدم مضاف است و حظی از وجود هم ندارد. عدمی دارای حظی از وجود است که به شیء نسبت داده شود در حالی که آن شیء امکان آن را دارد. به این معنی، این عدم یک صفت وجودی می‌شود. این، عدم محض نیست، بلکه عدم توأم با شأنیت داشتن است. «شأنیت داشتن توأم با فعلیت نداشتن» امری است وجودی. البته آن حیثیت وجودی را از نداشتن فعلیت کسب نمی‌کند، بلکه از داشتن شأنیت کسب می‌کند. مرحوم آخوند می‌گوید سکون به این معنی امری است وجودی. دربارهٔ ذات واجب تعالی می‌گوییم متحرک نیست ولی آیا ساکن است؟ ذات واجب تعالی ساکن نیست زیرا سکون

---

۱. **سؤال:** پس آیا سکون طبق هر دو قول زمانی است؟
استاد: اگر سکون به معنای قرار باشد زمانی است ولی اگر به معنای عدم ملکه باشد در آینده خواهد آمد که آیا عدم، زمان دارد یا ندارد و اگر زمان دارد این زمان داشتن به چه معنی است. خواهیم دید که عدمی که از نوع عدم ملکه باشد زمان دارد.

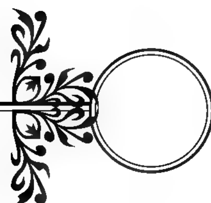
در آنجا معنی ندارد ولی ثبات معنی دارد. سکون صفت شیئی است که شأنیت تحرک دارد ولی تحرک را ندارد.

سکون امری است که به قول مرحوم آخوند هم قابل دارد و هم فاعل. قابل همان ماده است و ماده در اینجا متصف به عدم است. پس به این معنا عدم در اینجا مقبول است و البته در اینجا نوعی مجاز هم هست. فاعل اموری مثل سکون همان عدم فاعل وجود است. فاعل حرکت، علت حرکت است و عدم فاعل حرکت، علت است برای سکون: «**وجود العلة علة لوجود المعلول و عدم العلة علة لعدم المعلول**» که در باب عدم ملکه «**عدم العلة علة لعدم المعلول**» صادق است. این خلاصهٔ نظری است که مرحوم آخوند در باب سکون دارند[1].

۱. سؤال: حیثیت وجودی سکون را از شأنیت گرفتید و گفتید حظی از وجود دارد. حال «عدم العلة علة لعدم المعلول» چگونه می‌تواند در شأنیت جاری باشد؟
استاد: سکون حیثیت وجودی خود را به اعتبار این شأنیت دارد ولی خود شأنیت از آن جهت که شأنیت است یک وجود آمیختهٔ به عدم است. در تعریف شأنیت این معنی خوابیده است: «صلاحیت شیئی را داشتن و خود آن را نداشتن».

ما در باب اتصافات، گاهی اتصاف را سلب مطلق می‌کنیم. آیا وقتی قرنین را از انسان سلب کنیم در «لیس الانسان بذی قرنین»، انسان و ذی‌قرنین بودن را تصور می‌کنیم و بعد «لیس»، ذی‌قرنین بودن را از انسان بر می‌دارد؟ در اینجا هیچ چیزی برای انسان ثابت نشده است و انسان موصوف به هیچ چیزی حتی موصوف به عدم القرنین نشده است. ما ذی‌قرنین بودن را از انسان سلب کرده‌ایم، نه اینکه غیر ذی‌قرنین بودن را برای انسان اثبات کرده‌ایم. در اینجا هیچ عدمی را برای انسان اثبات نکرده‌ایم و فقط وجودی را از انسان نفی کرده‌ایم که این می‌شود «سلب تحصیلی» یا «سلب مطلق». اگر بخواهیم «لا ذی‌قرنین» بودن را به عنوان یک صفت برای انسان اثبات کنیم و بگوییم: «الانسان متصف بأنه لا ذی‌قرنین» غلط است زیرا اتصاف، مناط می‌خواهد گرچه سلب مناط نمی‌خواهد. وقتی عدم را به عنوان یک صفت برای انسان اثبات می‌کنیم در انسان باید چیزی باشد که مناط اتصاف به آن عدم باشد. پس یک نحو وجودی برای این عدم باید باشد و یا باید برای این وجود عدم اعتبار کرده باشیم تا بتوانیم موضوع را به آن متصف کنیم و الا اتصاف یک موضوع به عدم از آن جهت که عدم است محال است. عدم از آن حیث که عدم است، صفت برای هیچ چیز واقع نمی‌شود. پس در چه صورت می‌توانستیم عدم ذی‌قرنین بودن را صفت برای انسان قرار دهیم؟ اگر در انسان شأنیت ذی‌قرنین بودن بود ولی قرنین را نمی‌داشت می‌توانستیم او را به لاذی‌قرنین بودن متصف کنیم که معنی اتصاف این است که در این موضوع فقط این شأنیت وجود دارد یعنی استعداد هست و فعلیت نیست. البته چنانکه گفتیم در اینجا بالأخره اعتبار و مجاز دخالت کرده است.

تحقیق در وقوع حرکت در مقولات پنجگانه



جلسهٔ سی‌ام

بسم الله الرحمن الرحیم

فی تحقیق وقوع الحرکة فی کل واحدة من هذه المقولات الخمس

«أمّا الأین فوجود الحرکة فیه ظاهر، و کذا الوضع فإنّ فیه حرکة کحرکة الجسم المستدیر»[1].
این فصل مانند فصل قبل دربارهٔ این مطلب است که در کدام یک از مقولات، حرکت ممکن‌الوقوع است و در کدام یک ممکن‌الوقوع نیست. در فصل پیش دربارهٔ چهار مقوله که حرکت در آنها ممکن نیست بحث کردیم و در این فصل دربارهٔ مقولاتی بحث می‌کنیم که حرکت در آنها واقع می‌شود، یعنی أین، وضع، کم، کیف و پنجم جوهر که محل اختلاف مرحوم آخوند با دیگران است.

مرحوم آخوند می‌گوید اینکه حرکت در مقولهٔ أین صورت می‌گیرد، ظاهر و محسوس است و قهراً محل خلاف هم نیست. در حرکت مکانی یا «نقْلة» که امروزه گاهی از آن به «حرکت انتقالی» تعبیر می‌شود جسم به تمام وجودش تمام مکان خود را رها کرده و مکان دیگری را اشغال می‌کند.

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۴، ص ۸۰.

در حرکت وضعی نسبت اجزاء شیء با اجزاء مکان شیء تغییر می‌کند. شیء، ذی‌اجزاء است و مکان آن هم ذی‌اجزاء است و نسبت اجزای شیء با اجزای مکـان شـیء تـغییر می‌کند اما ضرورتی ندارد که مجموع مکان برای مجموع جسم هم تغییر کند؛ مـجموع مکان برای مجموع جسم احیاناً ثابت است. قدر مسلّم در آنجا که شیء در مکان خودش ثابت است مثل کره‌ای که در محلی ثابت است و بر گرد محور خود حرکت می‌کند حرکت وضعی صادق است. مکان چنین کره‌ای در هـنگام حـرکت وضـعی کـوچکترین تـفاوتی نمی‌کند ولی دائماً نسبت اجزای این کره با اجزای مکان عوض می‌شود. اگر فرض کنیم که یک کره بر روی محوری شرقی ـ غربی حرکت می‌کند جزئی از کره که چند لحظه قبل جزء بالای این مکان را اشغال کرده بود اکنون جزء پایینِ این مکان را اشغال کرده است و به این ترتیب نسبت اجزاء شیء به اجزاء مکان آن تغییر می‌کند.

قبلاً عرض کردیم که در دورهٔ قبل از بوعلی سینا نامی از حرکت وضـعی در مـیان نبوده است و حرکاتی که ما امروز «وضعی» می‌نامیم گذشتگان قبل از بـوعلی «أیـنی» می‌شمردند. بوعلی گفت این حرکات در واقع حرکت در أین نیست بلکه حرکت در وضع است. بعد از او این نظریه مورد قبول واقع شده و هنوز هم مورد قبول است و حرکت أینی یا انتقالی را غیر از حرکت وضعی می‌دانند.

آیا حرکت وضعی بدون امکان حرکت أینی متصور است؟

ممکن است کسی بگوید همین حرکتهایی که شما می‌گویید وضعی است در واقع حرکت مکانی است. قدما در پاسخ می‌گویند «فلک محدّد الجهات» مکان ندارد و در عین حال حرکت دارد. پس این حرکت وضعی است نه مکانی (أینی). برای روشن شدن مطلب باید در مورد «فلک محدّد الجهات» و نیز «مکان» توضیحاتی بدهیم.

تقریباً همهٔ قدما مـعتقد بـودند کـه ابـعاد مـتناهی است و جسـمی وجـود دارد کـه «محدّد الجهات» است. جسم محدد الجهات جسمی است که جهات را تحدید می‌کند و به عبارت دیگر جهات به آن محدود می‌شود و بر همهٔ عالم احاطه دارد. در میان افلاک تنها فلکی که فلاسفه بر وجود آن برهان اقامه می‌کنند همین فلک محدد الجهات است.

اما در مورد مکان. این مسئله در میان قدما مورد اختلاف بوده است کـه حـقیقت مکان چیست؟ اینکه می‌گوییم «این جسم در این مکان است» و یا «من در این مکان هستم» به چه معناست و اساساً تعریف مکان چیست؟

اشراقیون مدعی هستند که مکان، خودش حقیقتی مستقل از اجسام است. اجسام مادی در فضایی قرار گرفته‌اند که آن فضا خودش غیر از اجسام است. این فضا ثابت است و این اجسامند که متحرکند. وقتی جسم حرکت می‌کند، قسمتی از فضا را رها می‌کند و قسمتی دیگر از فضا را می‌گیرد. راجع به آن فضا که «بعد مجرد» نامیده می‌شود این سؤال مطرح می‌شود که آیا متناهی است و یا غیرمتناهی. کسانی که به «بعد مجرد» قائل هستند آن را متناهی می‌دانند. این یک نظریه در باب مکان است که نظریهٔ اشراقیون است و مرحوم آخوند هم تمایلی به همین نظریه دارد و لذا نظریهٔ بعدی را که مشائین به آن قائلند با «عندهم» می‌آورد.

مشائین می‌گویند مکان از خود اجسام به وجود می‌آید و اگر اجسام نباشند مکانی هم نیست. طبق نظریهٔ شیخ اشراق اگر تمام اجسام عالم در یک آن معدوم شود باز چیزی وجود دارد و آن فضای خالی از اجسام است ولی مطابق نظر بوعلی اگر تمام اجسام معدوم شوند دیگر فضایی هم وجود نخواهد داشت. معدوم شدن اشیاء، مساوی است با معدوم شدن همهٔ ابعاد، و آنچه فضا می‌نامیم امری است که ذهن ما در درون خودش خلق می‌کند و الّا در عالم خارج فضای غیر از اجسام وجود ندارد. هر جسمی به اندازهٔ خودش قسمتی از فضا را تشکیل داده است و فضا یعنی مجموع این اجسام. ما به اندازهٔ حجم بدنمان همین مقدار فضا ایجاد کرده‌ایم و اگر ما نبودیم جسم یا اجسام دیگری این فضا را پر می‌کرد. مسئلهٔ امتناع خلأ هم بیشتر بر همین اساس بود. می‌گفتند خلأ معنایش این است که فضا باشد و جسم نباشد. فضا را جسم به وجود می‌آورد و بنابراین اینکه فضا باشد و جسم نباشد امری محال است.

حال این سؤال مطرح می‌شود که بنا بر این نظریه که اساساً فضا را همین اجسام به وجود می‌آورند مکان به چه معناست؟ مطابق این نظریه، مکان جسم محاط عبارت است از سطح مقعر [اجسام یا] جسمی که محیط بر آن است. هر جسمی محاط به اجسامی است. ما که در اینجا روی زمین نشسته‌ایم محاط به اجسام هستیم. قسمتی از بدن ما محاط به زمین است و قسمتهایی از آن محاط به دیوار، لباسهای ما و نیز هوای مجاور است. مکان هریک از ما عبارت است از سطح مقعر اجسامی که محیط بر ما هستند. در این صورت تغییر مکان به معنای عوض کردن محیط است. وقتی که من حرکت می‌کنم محیط خود را عوض می‌کنم. مکان جز همان سطحی از اجسام دیگر که بر ما احاطه پیدا کرده چیز دیگری نیست. این هم نظریهٔ مشائین. می‌گویند ارسطو هم در باب مکان چنین

نظری داشته است.

حال اگر بپذیریم که جسمی وجود دارد که محدد الجهات است و فوق آن جسمی نیست و نیز بپذیریم که مکان جسم عبارت است از سطح مقعر جسم محیط، پس جسم محدد الجهات یا فلک الافلاک در عین اینکه جسم است مکان ندارد زیرا محاط به جسم دیگر نیست و بنابراین حرکت مکانی ندارد گرچه حرکت وضعی دارد. مکان از محددالجهات شروع می‌شود ولی خود محدد الجهات مکان ندارد زیرا جسم دیگری بر آن محیط نیست. حال که مکان از خود آن شروع می‌شود نسبت اجزاء آن با اشیاء دیگر و حتی از یک جهت نسبت اجزاء آن با یکدیگر می‌تواند تغییر کند. پس حرکتی که فلک محدد الجهات می‌کند حرکت وضعی است نه حرکت أینی. اما اگر مکان را عبارت از فضا بدانیم آن جسم محیط محدد الجهات، فضایی را اشغال کرده است و بنابراین مکان دارد. از بحث فلک محددالجهات می‌گذریم و سراغ اجسامی می‌رویم که واقعاً مکان دارند.

مرحوم آخوند می‌گوید گاهی جسم بتمامه تمام مکان را رها می‌کند و گاهی بجزئه جزء مکان را رها می‌کند. ایشان دیگر توضیح نمی‌دهد که وقتی جسم بتمامه کل مکان را رها می‌کند آیا می‌تواند حرکت وضعی داشته باشد یا نه، و عبارت ایشان تا اندازه‌ای مبهم است که بعد از روی عبارت توضیح می‌دهیم[1]. ایشان [طبق یک تفسیر] آن حالتی را توضیح می‌دهد که جزء شیء جزء مکان را رها می‌کند مثل آنجا که شیئی بر محور ثابتی حرکت می‌کند که در این حالت نسبت اجزای شیء به اجزای مکان تغییر می‌کند. این حرکت، حرکت وضعی است همچنان که وقتی جسم کل مکان را رها می‌کند حرکتش حرکت مکانی است.

آیا حرکت أینی و وضعی توأمان ممکن است؟

آیا شیء می‌تواند در آنِ واحد هم حرکت مکانی داشته باشد و هم حرکت وضعی؟ سیبی را پرتاب می‌کنیم. این سیب حرکت مکانی می‌کند و از یک نقطه به نقطهٔ دیگری می‌رود ولی در عین حال دور خودش می‌چرخد. آیا سیب در اینجا واقعاً حرکت وضعی دارد؟ مثال دیگر حرکت زمین است. زمین بر روی مسیر بیضی شکل به دور خورشید می‌چرخد و در همان حال به دور خودش هم می‌چرخد. مثالی که خود قدما ذکر می‌کردند «الکرة

---

۱. [این توضیحات در بخش پایانی کتاب آمده است.]

المُدَحْرَجة» بود، یعنی کره‌ای که روی زمین غلت می‌خورد. در این‌گونه موارد چه باید گفت؟

در گذشته [در جلسهٔ بیست و هشتم] عرض کردیم که ممکن است کسی حرکت وضعی را منحصر به مواردی بداند که محور ثابتی وجود دارد و جسم حرکت مکانی نداشته، نسبت شیء با محیط آن تغییر نمی‌کند و شیء فقط به دور خودش می‌چرخد. اما آنجا که در عین اینکه شیء به دور خود می‌چرخد حرکت مکانی هم می‌کند ممکن است کسی بگوید این دیگر حرکت وضعی نیست زیرا این طور نیست که جزء شیء نسبتش را با جزء مکان تغییر می‌دهد بلکه در این حالت واقعاً کل شیء کل مکان خود را تغییر می‌دهد.

در ابتدا چنین به نظر می‌آید که چرخ اتومبیل یا کرهٔ مدحرجه دو حرکت دارد و در آنِ واحد، هم به دور خودش حرکت می‌کند و هم حرکت انتقالی می‌کند. ولی ممکن است کسی این اشکال را مطرح کند که در واقع و نفس‌الامر در اینجا بیش از یک حرکت وجود ندارد، برای اینکه اگر خط سیر شیئی را که به دور خود می‌چرخد و در همان حال حرکت انتقالی هم می‌کند دقیقاً بررسی کنیم می‌بینیم که یک خط منحنی را طی می‌کند که بالا و پایین رفته [و حرکت نوسانی می‌کند]. قبلاً گفتیم که اگر یک نقطهٔ سفید به عنوان علامت روی چرخ اتومبیل بگذاریم و بعد چرخ به حرکت درآید و ما حرکت آن نقطهٔ سفید را با چشم تعقیب کنیم حس نمی‌کنیم که یک چیزی دارد به دور خودش می‌چرخد و آن نقطهٔ سفید یک منحنی [نوسانی] را طی می‌کند. از این نظر ممکن است کسی بگوید اصلاً در اینجا یک حرکت بیشتر نیست و آن حرکت روی خط منحنی [به شکل نوسان] است. اگر به جای چرخ اتومبیل فقط یک گلوله بود که همان مسیر منحنی را طی می‌کرد آیا می‌گفتید اینجا دو حرکت است؟ چطور در مورد گلوله می‌گویید یک حرکت است ولی در مورد چرخ اتومبیل می‌گویید دو حرکت است؟ در عین حال این آقایان (حکما) معتقدند که این‌گونه حرکتها دو حرکت است نه یک حرکت.

راهی دیگر در بررسی مسئله

این مسئله را از جنبهٔ دیگری نیز می‌توان تحلیل کرد که این مطلب در **شرح هدایه** آخوند و در **شفای** بوعلی آمده است. آن جنبهٔ دیگر این است که هر حرکتی هم فاعل می‌خواهد و هم قابل، همچنان که هر حرکتی نیازمند مبدأ و منتها هم هست. هرگاه یک حرکت داشته باشیم این حرکت باید با یک نیرو حرکت کند و اگر دو حرکت داشته باشیم باید با دو

نیرو حرکت کند. آیا وقتی که شیء به دور خود حرکت می‌کند و در عین حال یک حرکت انتقالی هم دارد در اینجا دو نیرو وجود دارد که یکی این شیء را به دور خودش حرکت می‌دهد و دیگری آن را حرکت انتقالی می‌دهد؟ اگر این طور باشد این واقعاً دو حرکت است. ولی اگر نیروی حرکت‌دهنده، یک نیرو باشد ولو اینکه این نیرو منتج [و برآیند] دو نیرویی باشد که یکی می‌خواهد حرکت را ایجاد کند و دیگری مقاومت می‌کند، در این صورت فقط یک حرکت داریم.

فرض کنید ماسوره‌ای داریم که روی محور ثابتی قرار دارد و دور این ماسوره، نخ پیچیده شده است. ما فقط با یک نیرو فشار می‌آوریم و نخ را می‌کشیم. اگر ماسوره به این محور گیر نکرده بود خود ماسوره حرکت می‌کرد ولی در فرض ما چون محور مانع است، در نتیجهٔ نیرویی که وارد می‌کنیم و مقاومت این محور، ماسوره به دور خود حرکت کرده نخ باز می‌شود. در اینجا [مثل حرکت چرخ] که معمولاً گفته می‌شود هم حرکت وضعی و هم حرکت انتقالی وجود دارد، ممکن است کسی بگوید ـ و این حرف درست است ـ که در واقع نیروی حرکت دهنده یا محرک، یک نیروست ولی این نیرو مواجه است با مقاومت. این است که وقتی یک شیء هم حرکت انتقالی دارد و هم به دور خود می‌چرخد، این به دور خود چرخیدن در واقع حرکت وضعی نیست.

چنانکه گفتیم در اینجا عبارت مرحوم آخوند چندان صراحت ندارد که به کدام یک قائل است و شاید تمایل ایشان ـ همان طور که در سایر کتابها دیگران و خود ایشان اختیار کرده‌اند ـ این باشد که این موارد، هم مصداق حرکت وضعی است و هم مصداق حرکت انتقالی، که امروزه هم چنین می‌گویند.

آیا هر حرکتی لزوماً اشتدادی است؟

در اینجا مرحوم آخوند وارد مطلب دیگری می‌شوند. تا اینجا بحث در این بود که در میان مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود حرکت در مقولهٔ أین ظاهر است و حرکت در مقولهٔ وضع مصادیقی دارد. بحثی که در اینجا مطرح می‌کنند مقدمه‌ای است بر بحثی که در آینده در باب حرکت جوهری دارند.

بعضی از مقولاتی که حرکت در آنها واقع می‌شود مسلّماً قبول اشتداد می‌کنند مثل حرکت در کیف. طبق نظر قدما در باب حرارت، وقتی که شیء [در حرارت] حرکت می‌کند این حرکت از مرتبه‌ای به مرتبهٔ دیگر است و هر مرتبهٔ بعدی اشد از مرتبهٔ قبلی است.

قدما همچنین در باب رنگها ـ که آن را کیفیت می‌دانند ـ معتقدند که جسم همیشه از رنگ خفیف‌تر به رنگ شدیدتر می‌رود. حال، اینکه ملاک شدت و ضعف در باب الوان (رنگها) چیست، در باب جواهر و اعراض بیان کرده‌اند. حکما معتقدند که حرکت الوان هرگز از اشد به سوی اضعف نیست. قرمزی از زردی اشد است و خود قرمزی مراتبی دارد و طبیعت همیشه از قرمزی به قرمزی شدیدتر می‌رود نه برعکس. البته ممکن است شما بخواهید این مطلب را با ذکر مواردی نقض کنید که بعد در این باره توضیح خواهم داد.

بعد ایشان می‌گوید در مورد مقولهٔ کم مطلب واضح است. اینکه شیء رشد و نمو می‌کند خودش قبول اشدیت است ولی در مقولهٔ أین و نیز در مقولهٔ وضع، مطلب ظاهر نیست. پس آیا حرکت در طبیعت و ذات خودش بر دو قسم است: حرکت اشتدادی و حرکت غیر اشتدادی و به عبارت دیگر حرکت تکاملی و حرکت غیرتکاملی، یا هر حرکتی مساوی است با اشتداد و تکامل؟ اگر هر حرکتی مساوی است با اشتداد و تکامل پس آیا حرکت أینی یا وضعی هم اشتدادی و تکاملی است؟ اما وقتی یک جسم از یک نقطه به نقطهٔ دیگر می‌رود اشتداد پیدا نمی‌کند. پس مطلب از چه قرار است؟

اینجا مرحوم آخوند همین قدر می‌گوید که حق این است که مقولهٔ أین و وضع هم قبول اشتداد می‌کنند ولی بعد اضافه می‌کند: «فإنّ کلّاً منها یقبل التزید و التنقص» یعنی هر کدام از حرکات أینی و وضعی قبول تزید و تنقص می‌کنند. پس نتیجه این می‌شود که بعضی حرکات، اشتدادی است و بعضی حرکات اشتدادی نیست. دربارهٔ این تزید و تنقص نه خود مرحوم آخوند و نه محشین هیچ توضیحی نمی‌دهند ولی ظاهراً مقصود این است که شیء در حرکت أینی یا وضعی قبول سرعت و بطؤ می‌کند. اگر مقصود این باشد مسئلهٔ سرعت و بطؤ حرکت، ربطی به اشتداد مقوله ندارد و بحث ما دربارهٔ اشتداد مقوله است. با این فرض، بیان مرحوم آخوند کافی نیست و به نظر ما قابل توجیه هم نیست.

اصل مطلب همچنان باقی می‌ماند که آیا حرکت مساوی با اشتداد و تکامل است؟ در اینجا حاشیه‌ای است که امضای حاجی دارد ولی از سبک قلم چنین به نظر می‌رسد که این حاشیه از آقای طباطبایی است و احتمالاً اشتباه چاپی صورت گرفته است. ایشان می‌فرمایند اصلاً حرکت مساوی است با اشتداد و ما حرکت غیر اشتدادی نداریم. ایشان بر این مطلب چنین برهان اقامه می‌کنند که اصل حرکت یعنی خروج شیء از قوه به فعلیت، خروج شیء از نقص به کمال. اصلاً حرکت معنایی جز خروج از قوه به فعل ندارد. چون نسبت فعلیت به قوه نسبت کمال به نقص و نسبت شدت به ضعف است پس هر حرکتی

اشتدادی است. شیء در هر مقوله‌ای که حرکت کند یعنی آن مقوله دارد از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ فعلیت، از ضعف به قوّت و از نقص به کمال می‌رسد. پس مسئله برهانی است و غیر قابل خدشه.

ممکن است کسی اشکال کند که در مواردی قضیه برعکس است، زیرا ما سه نوع حرکت داریم: حرکت اشتدادی که رو به کمال است، دوم حرکت غیر اشتدادیِ همسطح که نه رو به کمال است و نه رو به نقص (مثل حرکت أینی) و سوم حرکت تنقصی. ایشان دربارهٔ حرکت أینی و وضعی توضیحی نمی‌دهند اما در مورد قسم سوم می‌گویند گو اینکه گاهی انسان احساس می‌کند که یک شیء حرکت تنقصی دارد ولی واقعیت چیز دیگری است. مثلاً واقعیت این است که یک عرض به عرض دیگر تبدیل می‌شود ولی انسان خیال می‌کند که حرکت تنقصی واقع شده است. مثلاً در باب حرارت و برودت، شیئی که تدریجاً گرم می‌شود از نقص به کمال و از ضعف به شدت حرکت می‌کند. چنین به نظر می‌رسد که وقتی شیء دوباره سرد می‌شود از شدت به ضعف می‌آید. معنای حرکت از شدت به ضعف این است که شیء از فعلیت به سوی قوه برود و این محال است. پس در مورد برودت نه این است که شیئی که فعلیت پیدا کرده رو به نقصان می‌رود بلکه در واقع نوعی تبدل صورت می‌گیرد و حرارت که یک عرض است به چیز دیگری تبدیل می‌شود و از نظر ماهیتش کمال پیدا می‌کند. ما از بین رفتن حرارت را می‌بینیم ولی متبدل شدن آن به چیزی دیگر را احساس نمی‌کنیم و لذا خیال می‌کنیم که این حرارت دارد آناً فآناً کم می‌شود.

آنچه گفتیم طبق تفسیر قدما از حرارت و برودت بود. مسئلهٔ حرارت از نظر علم امروز واضح است و جای هیچ اشکالی نیست زیرا وقتی که شیء سرد می‌شود از فعلیت به نقص نمی‌رود بلکه تنها تبادل انرژی صورت می‌گیرد و انرژی از جایی به جایی دیگر منتقل می‌شود. به هرحال آقای طباطبایی این برهان را اقامه می‌کنند که برهان درستی است[1].

راه حلی دربارهٔ علت عدم اشتداد در حرکات أینی و وضعی

اما بالاخره در مورد حرکت أینی و حرکت وضعی چه بگوییم؟ شما (علامهٔ طباطبایی)

---

۱. [استاد در جلسهٔ ۳۲ میان دو معنای اشتداد تفکیک کرده و توضیحات تکمیلی دربارهٔ نظر علامهٔ طباطبایی (ره) ارائه می‌دهند.]

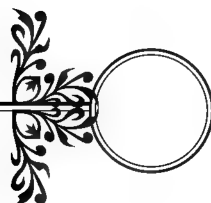
گفتید حرکت تنقصی در عالم نیست و حرکت تنقصی را به نحو تبدیل حل کردید. اما در حرکت أینی وقتی که شیء از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر حرکت می‌کند در اینجا تنقص نیست ولی تکامل هم نیست. در این مورد ایشان بیانی نکرده‌اند.

به نظر می‌رسد که در باب حرکت أینی راه حل چیز دیگری است. جسم محال است که در آنِ واحد بیش از یک مکان را اشغال کند و بنابراین لازمهٔ حرکت مکانی این است که شیء، مقارن با اخذ مکان بعدی مکان قبلی را رها کند. به هر اندازه که جسم مکان جدید را اشغال می‌کند به همان اندازه مکان قبلی را رها می‌کند و به این علت است که تکامل رخ نمی‌دهد. به عنوان مثال، فرض کنید ظرفی داریم که مقدار معینی آب وارد آن می‌شود و از طریق یک مجرا درست برابر آنچه که آب وارد می‌شود آب خارج می‌شود. نتیجه چیست؟ نتیجه این است که حجم آب ظرف همیشه ثابت می‌ماند.

در حرکت مکانی، جسم، بالقوه مکان بعدی را دارد و وقتی مکان بعدی فعلیت پیدا می‌کند این یک تکامل است زیرا امر بالقوه تبدیل به فعلیت می‌شود ولی چون جسم، برابر فعلیتی که می‌گیرد فعلیتی را رها می‌کند نتیجه این است که اگر یک شیء تا ابد هم حرکت کند نتیجهٔ این حرکت، تکامل در مکان نخواهد بود. پس این مسئله را که چرا حرکت مکانی اشتدادی نیست می‌توان به این شکل حل کرد.

البته حرکت مکانی، تنقصی هم نیست زیرا تنقص این است که امر بالفعل تبدیل به بالقوهٔ خودش بشود. اگر شیء، مکانی را رها کند و این فعلیت تبدیل به قوهٔ قبلیِ خودش بشود این می‌شود تنقص که امری است محال ولی اینکه یک شیء در حرکات اشتدادی خودش دور بزند و به قوه‌ای مثل قوهٔ قبلی برگردد مانعی ندارد چنانکه در حرکت دوری چنین است. در حرکت دوری، شیء دوباره به نقطهٔ اول و به قوه‌ای مثل همان قوهٔ اول می‌رسد اما این قوه عین قوهٔ اول نیست و تنها مثل آن است. آن چیزی که محال است این است که یک فعلیت به عین همان قوه‌ای که قبلاً بوده است تبدیل شود، اما اینکه آن فعلیت رها شود بدون آنکه به قوهٔ قبلی تبدیل شود مانعی ندارد. مراتب حرکت با زمانِ خودشان موجودند و هر مرتبه‌ای از حرکت [تنها] در زمان خودش موجود است[1].

۱. [در جلسهٔ بعد توضیحات تکمیلی در مورد حرکت أینی و نیز مثال ظرف آب ارائه شده است.]



جلسهٔ سی و یکم

بسم الله الرحمن الرحیم

«واعلم أن الحرکة کما ذکرناه مراراً هی نفس خروج الشیء من القوة الی الفعل...[1]».

مرحوم آخوند در اینجا وارد مطلبی می‌شوند که ظاهراً علت طرح آن این است که این مطلب مقدمه‌ای است بر رفع اشکالاتی که امثال شیخ بر حرکت جوهری وارد کرده‌اند. این مطلب که در دو فصل پیش هم به مناسبت بحث دربارهٔ نسبت حرکت و مقولات ذکر شده بود این است که حرکت، نفس خروج شیء از قوه به فعل است نه چیزی که به سبب آن، شیء از قوه به فعل خارج می‌شود.

یک وقت چنین تعبیر می‌کنیم که حرکت سبب خروج شیء از قوه به فعلیت می‌شود. مثلاً می‌گوییم وقتی جسم در مکان حرکت می‌کند این حرکت سبب می‌شود که أین‌های بالقوهٔ جسم تبدیل به أین‌های بالفعل شود و حرکت سبب خروج جسم است از أین بالقوه به أین بالفعل. چه بسا کسی نه فقط نسبت به موضوع بلکه نسبت به خود مقوله هم این تعبیر را بکند و بگوید حرکت سبب خروج مقوله از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ فعلیت است. در هر حال این حرف غلط است، زیرا ما دو چیز نداریم یکی حرکت و یکی خروج تدریجی از قوه

1. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۴، ص ۸۱.

به فعلیت، تا بگوییم حرکت «سبب خروج از قوه به فعلیت» است، بلکه حرکت همان «نفس خروج تدریجی از قوه به فعلیت» است.

بعد ایشان می‌گوید: «و لذلک[۱] قالوا إن التّسود لیس سواداً اشتدّ، بل اشتداد الموضوع فی سوادیته». مرحوم آخوند این مطلب را در دو فصل پیش هم‌گرچه تحت عنوان دیگری (نسبت حرکت به مقولات) طرح کردند. بعضی گفته بودند که نسبت حرکت به یک مقوله این است که آن مقوله موضوع حرکت است یعنی مقوله قبول‌کنندهٔ حرکت است. حرکت در کیف یعنی کیف حرکت را قبول می‌کند که اگر حرکت، اشتدادی باشد یعنی کیف اشتداد را قبول می‌کند. جواب دادند که مطلب از این قرار نیست. معنی حرکت در کیف این است که جسم حرکت در کیف را قبول می‌کند نه اینکه کیف حرکت را قبول می‌کند. پس نسبت حرکت به مقوله نسبت «فی» است، نه نسبت «بِـ»؛ آنکه حرکت با آن، نسبت «بـ» دارد ـ یعنی نسبت قابلیت دارد ـ موضوع است [و لذا موضوع «ما به‌الحرکه» نامیده می‌شود]. این بحث را در آنجا به این مناسبت طرح کردند ولی علت طرح این مطلب در اینجا امر دیگری است.

در جلسهٔ گذشته گفتیم که به عقیدهٔ مرحوم آخوند هر حرکتی اشتدادی است و همهٔ مقولات حتی مقولهٔ أین و وضع قبول اشتداد می‌کنند. لذا وارد این مطلب می‌شوند که معنی اشتداد سواد چیست. آیا تسود به این معناست که واقعاً سواد قبول اشتداد می‌کند؟ مرحوم آخوند می‌گوید چنین نیست و دلیلی که می‌آورد عین همان دلیلی است که در دو فصل پیش مطرح کرد گرچه آن دلیل مفصل‌تر و مشروح‌تر بود.

ایشان می‌گوید اگر بگویید که معنی تسود این است که سواد اشتداد را قبول می‌کند و به عبارت دیگر سواد موضوع اشتداد است از شما سؤال می‌کنیم که آیا وقتی که شیء حرکت اشتدادی می‌کند ما در اینجا یک «سواد اصل» که در همهٔ این مراحل باقی است داریم یا یک سواد اصلِ باقی و به تعبیری ذات محفوظ نداریم؟ هرکدام از این دو شق را بگویید به نوعی دچار اشکال می‌شوید. اگر بگویید اصل سواد باقی است و از اولین مرحلهٔ اشتداد تا آخرین مرحلهٔ اشتداد یک «سواد اصل باقی» داریم و تدریجاً هم سواد اضافه می‌شود، می‌گوییم این اجتماع مثلین است و معنایش این است که یک شیء که در مرتبهٔ

---

۱. این «لذلک» که مرحوم آخوند در اینجا ذکر کرده قابل خدشه و مناقشه است که فعلاً بحثش را نمی‌کنیم.

قبل سیاه است در مرتبهٔ بعد باز سیاه می‌شود. سیاه که دیگر نمی‌شود سیاه بشود. این مثل این است که بگوییم شیء در آنِ واحد دو رنگ از نوع واحد را داراست. نمی‌شود سیاه سیاهی را بپذیرد؛ آن چیزی که سیاه است دیگر سیاه است. اما اگر آن چیزی که اضافه می‌شود از نوع سواد نیست پس در اینجا سواد با غیر سواد مخلوط شده و این اشتداد نیست. این در صورتی است که بگوییم یک سوادِ اصلِ باقی داریم.

اما اگر بگویید که در حین تسود یک سواد اصل باقی نداریم که در همهٔ مراحل موجود باشد می‌گوییم پس «سوادٌ اشتدّ» غلط است، چون معنی «سوادٌ اشتد» این است که ما موضوعی داریم که اشتداد را قبول می‌کند. اگر موضوع باقی نباشد دیگر در اینجا سیلان نداریم. در سیلان همیشه یک موضوع باقی که در همهٔ مراتب محفوظ باشد لازم است. اگر بنا بشود آن چیزی که این اشتداد را قبول می‌کند سواد باشد ولی این قابل، خودش وجود نداشته باشد پس سیلان تحقق پیدا نمی‌کند.

بعد در مسئلهٔ موضوع خواهیم گفت که در هر حرکتی لازم است که یک موضوع ثابت وجود داشته باشد که حافظ مراتب حرکت باشد و الّا نمی‌توانیم حرکت را حرکت واحد بدانیم. وقتی یک شیء از یک نقطه به نقطهٔ دیگر می‌رود این یک حرکت است زیرا یک شیء است که این حرکت را ادامه داده است. اگر شیئی که در آنِ اول حرکت می‌کند معدوم شود و شیء دیگری حرکت را ادامه دهد این دیگر ادامهٔ حرکت اول نیست بلکه در اینجا دو حرکت داریم.

بنابراین اگر بخواهیم در باب تسود بگوییم که موضوع حرکت سواد است، نه می‌توانیم بگوییم این سواد باقی است و نه می‌توانیم بگوییم باقی نیست، به خاطر اشکالاتی که توضیح دادیم. پس در اینجا چه باید گفت؟ باید بگوییم که معنای تسود این نیست که سواد اشتداد را قبول می‌کند بلکه معنای تسود این است که موضوع سواد (جسم) اشتداد را قبول می‌کند. این جسم است که مرحله به مرحله سوادها را قبول کرده و در اسودیت خودش اشتداد پیدا می‌کند.

این خلاصهٔ بیان مرحوم آخوند در اینجاست و این همان مطلبی است که ما در دو فصل پیش [در جلسهٔ بیست و چهارم] آن را نقد کردیم و گفتیم این استدلال درست نیست و عرض کردیم که خود مرحوم آخوند هم در آخر فصل نکته‌ای را بیان کرده که این استدلال را باطل می‌کند و این نشان می‌دهد که ایشان این نظر را بر مبنای دیگران بیان کرده است.

حرکت و تکامل

ما قبل از اینکه سخن مرحوم آخوند در ردّ استدلال بالا را ذکر کنیم مطلبی دربارهٔ بحث گذشته در باب اشتداد عرض می‌کنیم که هم مکمل بحث گذشته خواهد بود و هم مکمل بحث این جلسه. می‌خواهیم ببینیم آیا واقعاً این مسئله که هر حرکتی ملازم با اشتداد است درست است یا درست نیست و اگر درست است به چه معنا درست است؟ البته این مطلب به آن معنا که آقای طباطبایی بیان کرده بودند درست است.

توضیح اینکه حرکت یعنی خروج از قوه به فعل. این اصل را بعداً بیشتر تشریح خواهیم کرد که قوه و فعلیت یک شیء از یکدیگر منفصل نیستند بلکه مراتب وجود یک شیءاند. این طور نیست که قوه چیزی است و فعلیت چیز دیگری است که روی قوه می‌آید. قوه مرتبه‌ای از مراتب شیء است و فعلیت مرتبه‌ای دیگر. هر قوه‌ای در عین اینکه قوه است مرتبه‌ای از فعلیت است و هر فعلیتی در عین اینکه فعلیت است مقرون به قوه است. هر قوهٔ قبلی خودش فعلیتی است نسبت به فعلیت بعدی و در واقع یک فعلیت ضعیف در برابر یک فعلیت قوی است. پس حرکت که خروج از قوه به فعلیت است قهراً خروج از نقص به کمال و خروج از ضعف به شدت است. پس به این معنا هر حرکتی ملازم با تکامل است.

اصطلاح تکامل در عصر امروز به معنی دیگری به کار برده می‌شود و آن این است که وقتی فعلیتها با یکدیگر مقایسه می‌شود اگر فعلیت بعدی نسبت به فعلیت قبلی نوعی افزایش داشته باشد آن را «تکامل» می‌گویند نه اینکه نسبت میان قوه و فعلیت را در نظر بگیرند. مثلاً می‌گوییم جنین در رحم متکامل است. جنین در مراحل ابتدایی به صورت یک سلول واحد است و بعد به تعداد سلولها اضافه می‌شود و کم‌کم این سلولها به اعضاء تبدیل می‌شوند تا آنجا که جنین این قابلیت را پیدا می‌کند که دارای نفس ناطقه یا نفس بالقوه ناطقه شود. در اینجا معنی تکامل این است که جنین در هر زمان بعدی آنچه بالفعل در زمان قبل داشته است [در ضمن یک فعلیت جدید] دارد. همچنین معنای تکامل در «حرکت در کیف» این است که یک شیء که در ابتدا مثلاً دارای رنگ قرمزی بود در زمان بعد آن درجهٔ قبل را با یک امر اضافه‌ای دارد.

حال سؤال این است که آیا ما باید قائل شویم که هر حرکتی ملازم با تکامل است؟ آیا لازمهٔ هر حرکتی این است که همیشه فعلیتهای مرتبهٔ بعد، از فعلیتهای مرتبهٔ قبل اشد باشد؟ نه، اگر هم چنین چیزی باشد نمی‌شود آن را با آن برهان [که اشتداد به معنای اول

در هر حرکتی را اثبات می‌کند] اثبات کرد.

البته تنقص به این معنا که فعلیت شیء به قوهٔ قبلی تبدیل شود محال است. این مثل آن است که زمان بخواهد به عقب برگردد و مثلاً امروز به دیروز واقعی برگردد. از محالات مسلّم عقلی بازگشت یک شیء به فعلیت قبلی و بازگشت زمان به گذشتهٔ خود است. ولی تنقص به معنی دیگر امکان‌پذیر است، به این معنا که اَمَد [یعنی مدت] یک فعلیت محدود باشد و این غیر از این است که یک فعلیت به قوهٔ قبلی خود بازگردد. لازمهٔ حرکت و لازمهٔ زمانی بودن این است که فعلیتهای زمانی امدشان محدود باشد.

دو نوع تکامل

لازمهٔ حرکت این است که تکامل به آن معنا که امروزه می‌گویند رخ ندهد، چرا؟ برای اینکه هرچه که در زمان پیدا می‌شود بسته به زمان خودش است؛ زمانش که بگذرد دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد (به این نکته باید خوب توجه کرد). اگر هر فعلیتی به زمان خودش بستگی دارد و وقتی زمانش منقضی شد باید منقضی شود پس این تکاملهایی را که در عالم هست چگونه توجیه کنیم؟

پاسخ این است که ما دو نوع تکامل داریم. یک نوع تکامل، تکامل واقعی است. تکامل واقعیِ طبیعت به این است که طبیعت به ماوراء طبیعت برسد، یعنی ماده به مجرد تبدیل شود. وقتی ماده به مرحلهٔ تجرد می‌رسد از زمان فارغ می‌شود. ماده در زمان حادث می‌شود ولی به فنای زمان فانی نمی‌شود. این است مسئله‌ای که صدرالمتألهین می‌گوید که نفس «جسمانیة الحدوث» و «روحانیة البقاء» است. اگر امری جسمانیة الحدوث و جسمانیة البقاء باشد فانی است. چنین امری با زمان است و با زمان فانی می‌شود.

این فانی شدن ، [یعنی فانی شدن جنبهٔ جسمانی نفس] فانی شدن واقعی [برای نفس] نیست بلکه به این معناست که آن مرتبهٔ بعد ظرف وجود این شیء نیست. این یک نوع تکامل است که تکامل عمودی و رو به بالاست؛ یعنی تکامل طبیعت به سوی ماورای طبیعت است. در اینجا فنایی در کار نیست زیرا اگرچه شیء حدوثاً زمانی و مادی است ولی بقائاً زمانی و مادی نیست. بنابراین اگر انسان احساس می‌کند یک منِ باقی دارد که در تمام طول عمر این من همان من است و در همهٔ این زمانها محفوظ است از باب این است که این من، خودش را از افق زمان خارج کرده است و انسان چیزی را در مافوق زمان و مافوق حرکت درک می‌کند. لازمهٔ حرکت غیبت هر مرتبه از مرتبهٔ دیگر است.

معنای واقعی تکامل در طبیعت

اما دربارهٔ تکاملهایی که در طبیعت می‌بینیم مثل تکامل در رنگ یا رشد اعضا و جوارح چه باید گفت؟ در اینجا باز یک حرف دقیق دیگری هست که کاملاً باید به آن توجه کرد. در هر مرتبه‌ای که شیء طبیعی حادث می‌شود حدوثش مساوی است با زوالش، ولی گاهی استعدادات شدت پیدا می‌کند. هر استعدادی استعداد یک مرتبهٔ از فعلیت است. آن فعلیت که پیدا شد شیء استعداد یک فعلیتِ در مرتبهٔ عالیتر را پیدا می‌کند نه آنکه آنچه که در مرتبهٔ قبل بوده باقی می‌ماند و اینها روی یکدیگر انباشته می‌شود. معمولاً این گونه تصور می‌شود که معنی تکامل در طبیعت این است که طبیعت چیزی را تحصیل می‌کند، آن را نگه می‌دارد، بعد چیز دیگری تحصیل می‌کند و به قبلی اضافه می‌کند و اینها روی هم انباشته می‌شود مانند کسی که پولهایی که به دست می‌آورد خرج نمی‌کند و پیوسته بر مقدار آن می‌افزاید.

این یک نظر سطحی نسبت به طبیعت است. هرچه طبیعت به دست می‌آورد، در آنِ بعد، دیگر از جنبهٔ طبیعی آن مرتبه نیست ولی طبیعت در قدم بعد استعداد مرتبهٔ کاملتر را دارد. از نگاه حسی و ظاهری، تدریجاً بر جنین از نظر مادی اضافه می‌شود و جنین اضافه‌ها را نگه می‌دارد ولی از نگاه دقیق فلسفی هرچه جنین در هر مرتبه‌ای به دست می‌آورد آناً فانی می‌شود اما این فنا ملازم است با استعدادِ به دست آوردن مرتبهٔ بعد که از مرتبهٔ قبل کاملتر است. آنچه جنین بعد از نُه ماه دارد، انباشته‌شده‌های این نُه ماه نیست و در واقع هیچ چیز انباشته نشده است بلکه در هر قدمی که جنین جلو آمده است استعداد مرحلهٔ کاملتر را پیدا کرده است. این بدنی که جنین در این آن دارد در آنِ قبل هیچ چیزی نبوده است ولی بدن آنِ بعد، از بدن آنِ قبل کاملتر است.

در مقامِ تشبیه مثل این است که این طور فرض کنیم که جنین در هر آن یک بدن پیدا می‌کند (البته در واقع این طور نیست زیرا حرکت امری متصل است) و در آنِ بعد آن بدن معدوم می‌شود و بدنی که یک درجه کاملتر است پدید می‌آید و همین طور. نتیجه این است که بدنِ در نُه ماهگی، کاملتر است از آن بدنِ در ماه اول و در قدم اول، اما این نه به این معناست که آنچه در آنجا بوده دائماً ذخیره شده و بر آن افزوده شده است.

لازمهٔ حرکت جوهری و حرکت ذاتی عالم این است که هیچ مرتبه‌ای از طبیعت در دو آن وجود ندارد یعنی طبیعت حدوث دائم و فنای دائم است. طبیعت آناً بتمامه حادث می‌شود و بتمامه معدوم می‌شود، ولی حدوث و فنایی که به یکدیگر متصلند چون به نحو

حرکت است، نه اینکه در واقع معدوم شده و از نو حادث شود. پس در مورد هرچه که به طبیعت تعلق دارد از آن جنبه که به طبیعت تعلق دارد، آنچه که در آنِ قبل بود در آنِ بعد نیست. حتی جدیدیها این مطلب را می‌گویند ولی بدون اینکه عمق معنا را تعقل کرده باشند. می‌گویند [در میان حکمای قدیم] هراکلیتوس به آب نهر مثل زده است. این، مثل خوبی است ولی مشروط به اینکه انسان به عمق مثل برسد. گفته است همه چیز مِثل جوی آب است و انسان هیچ وقت در یک نهر دو بار شستشو نمی‌کند. نهر یک امر ثابت به نظر می‌آید. می‌گوییم این همان آب دیروز است و حال آنکه آبی که در این آن می‌بینیم در آنِ بعد نیست.

طبیعت یک جریان دائم است و بنابراین هیچ مرتبه‌ای از طبیعت در مرتبهٔ بعد نیست همچنان که در مرتبهٔ قبل نیست. در عین حال در طبیعت تکامل هست، چون معنای تکامل این نیست که افزوده‌ها و تحصیل‌شده‌های قبلی و بعدی روی یکدیگر انباشته شود، بلکه معنی تکامل این است که طبیعت در هر مرتبه‌ای استعداد یک مرتبه از کمال را دارد و در مرتبه بعد استعداد کمال بیشتری را دارد. این است که مرتبهٔ دوم بدن از مرتبهٔ اول آن کاملتر است.

حتی در مثل رنگها هم باید همین طور بگوییم. سیبی که قرمز می‌شود معنایش این نیست که مقداری قرمزی برای آن حاصل می‌شود و سیب این را برای خودش نگه می‌دارد و بعد یک مقدار دیگر به آن می‌افزاید و باز آن را نگه می‌دارد تا بعد در آخر می‌شود قرمزِ قرمز. حاصل شدن هر درجه از قرمزی برای سیب ملازم است با از بین رفتنش، ولی هر درجه که از بین می‌رود سیب مستعد می‌شود برای اینکه در مرتبهٔ بعد درجهٔ کاملتر را پیدا کند. در آن درجه‌ای که آخرین حد قرمزی برای سیب حاصل می‌شود این مجموع قرمزیهای قبل نیست که در اینجا جمع شده است؛ هیچ چیز از قبل در اینجا جمع نشده، بلکه این مرتبه‌ای است که در آن آخرین استعداد برای آخرین کمال پیدا شده است. به این ترتیب مسئلهٔ اشتداد و نیز مسئلهٔ حرکت أینی حل می‌شود.

آیا حرکات أینی و وضعی تکاملی است؟

در حرکت أینی و وضعی هر مرتبه‌ای استعداد مرتبهٔ دیگر است که اگر از نظر قوه و فعل در نظر بگیریم در اینجا تکامل هست ولی اگر از نظر فعلیت قبلی با فعلیت بعدی در نظر بگیریم تکامل نیست؛ یعنی شیء در حرکت أینی و حرکت وضعی استعداد این را که فعلیت

بعدی از فعلیت قبلی کاملتر باشد ندارد و این به طبیعت أین بستگی دارد. پس در حرکت أینی هم از نظر حرکتِ از قوه به فعل، تکامل هست ولی در حرکتهای غیر أینی اینچنین است که وقتی شیء یک فعلیت را رها می‌کند ـ و گفتیم همه جا فعلیت را رها می‌کند و در هیچ جا به معنای انباشته شدن نیست ـ ماده مستعد است برای فعلیت کاملتر از فعلیتی که رها کرده، ولی در حرکات أینی و وضعی چنین نیست.

پس مثالی را که در جلسهٔ گذشته عرض کردم باید تکمیل کنیم. مثال زدیم به حوضی که یک مقدار آب وارد آن می‌شود و از طرف دیگر، آب حوض کم می‌شود. باید بگوییم نه تنها در حرکت أینی بلکه در تمام حرکتهای طبیعت چنین است که از یک طرف وارد می‌شود و از یک طرف کم می‌شود، ولی در حرکات غیر أینی و وضعی بیش از مقداری که کم می‌شود وارد می‌شود، اما در حرکات أینی و وضعی همیشه برابر آنچه که وارد می‌شود کم می‌شود و الا در حرکت غیر أینی و وضعی هم همیشه تنقصِ به این معنا هست، یعنی هیچ فعلیتی که در مرتبهٔ قبل بوده در مرتبهٔ بعد نیست.

نظر مرحوم آخوند دربارهٔ وحدت مقوله در حرکت اشتدادی

قبل از صدرالمتألهین مطلب را به همین اندازه که قبل از این مطلب آخر [که در تکمیل بحث جلسهٔ گذشته بود] گفتیم توجیه کرده‌اند. گفته‌اند در باب حرکت اشتدادی واقعاً مقوله نیست که اشتداد پیدا می‌کند بلکه موضوع مقوله است که از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود. این تا اندازه‌ای حرف درستی است و حتی با همین حرفی هم که ما الآن گفتیم تطبیق می‌کند، یعنی وقتی جسم دارد سیاهتر می‌شود در هر مرتبه‌ای یک نوع از سواد را دارد (این سواد قهراً سواد جنسی است) و در مرتبهٔ دیگر نوع دیگر که آن نوع دیگر کاملتر از این نوع است. تا اینجا حرفشان عیب و نقصی ندارد. بعد یک سواد اصلِ مستمر را انکار کرده و گفتند اگر بگوییم در هر آنی نوعی از سواد وجود دارد پس حافظ وحدت این سوادهای متکثر چیست؟ می‌گویند حافظ وحدت، موضوع (جسم) است که از یک سواد به سواد دیگر خارج می‌شود. پس به عقیدهٔ آنها امر مستمر در اینجا موضوع یعنی جسم است ولی در سواد هیچ استمراری در کار نیست و یک سواد مستمر در اینجا نداریم. پس خلاصهٔ بیان آنها این می‌شود که جسم در حالی که تسود پیدا می‌کند دارای نوعی از سواد می‌شود، آن نوع از بین می‌رود نوع کاملتری پیدا می‌کند و نوع کاملتری تا آخرین مرحله.

اینجاست که مرحوم آخوند ایرادی به حرف اینها می‌گیرد. ایشان قبول دارد که ما در

اینجا موضوعی داریم که به یک اعتبار حافظ وحدت است و به این موضوع نیاز داریم. همچنین قبول دارد که در حالی که اشتداد پیدا می‌شود انواع عوض می‌شوند، ولی می‌گوید در عین حال ما نمی‌توانیم منکر این بشویم که یک سواد مستمری هم در اینجا وجود دارد.

اما این سواد مستمر چگونه است؟ ایشان بحث حرکت توسطی و حرکت قطعی را پیش می‌کشد. (این سه چهار صفحهٔ **اسفار** که مقدمهٔ بحث حرکت جوهری است خیلی دقیق است.) ایشان اول با یک تمثیل مطلب را روشن می‌کند. می‌گوید شما رأس یک مداد را در نظر بگیرید. در مقام تمثیل، نوک مداد را که نقطهٔ واقعی نیست نقطه فرض می‌کنیم. وقتی رأس یک مداد یا مخروط را که نقطه است از روی صفحه‌ای عبور می‌دهیم، معنایش این است که نقطه‌ای این نقاط را طی می‌کند. این طور نیست که این نقطه در دو آن با یک نقطه تماس دارد، بلکه این نقطه استمراراً از این نقاط عبور می‌کند. پس مثل این است که این نقطه (رأس مخروط) از خودش تعینی دارد و آناً فآناً با این نقاطی که روی این سطح قرار دارد متحد می‌شود[1].

حال ایشان می‌گوید در باب حرکت هم مطلب از همین قرار است. نمی‌شود گفت که فقط موضوع است که استمرار دارد و ما سواد مستمر نداریم، بلکه در اینجا یک سواد مستمر مانند یک نقطهٔ مستمر داریم، به این معنا که میان این مراتب سوادات ـ که یک نوع سواد و باز نوع دیگر و نوع دیگر وجود پیدا می‌کند ـ وحدتی هست. این طور نیست که اینها از یکدیگر منفصل باشند، سوادی موجود شود و معدوم شود و بعد سواد دیگری و سواد دیگری؛ نه، ضمن اینکه ما اینجا مراتب سوادات داریم که همه، مراتب شیء واحد هستند، به یک اعتبار یک سواد باقی هم در اینجا داریم، عین مسئلهٔ حرکت توسطی و حرکت قطعی.

مرحوم آخوند که می‌گوید هم حرکت توسطی وجود دارد و هم حرکت قطعی، حرفش این است که اگر جسمی حرکت می‌کند و از یک نقطه به نقطهٔ دیگری می‌رود، به یک اعتبار این حرکت یک حقیقت ممتد است که هر جزئش بر جزئی از مسافت و نیز بر جزئی از زمان منطبق است و هیچ جزئی در مرتبهٔ جزء دیگر وجود ندارد. ولی همین جا به یک اعتبار می‌شود گفت که یک شیء مستمری هست که از اول زمان حرکت تا آخر آن وجود

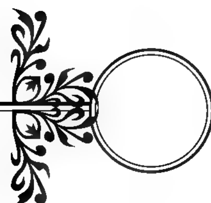
---

۱. [در مورد این تمثیل در جلسهٔ بعد توضیحات بیشتری ارائه شده است.]

دارد که به آن اعتبار می‌گوییم امری به نام حرکت حادث شد و این امر تا انتهای حرکت استمرار دارد. پس بنا بر اینکه حرکت توسطیه وجود داشته باشد، در اینجا ما یک امر مستمر داریم، ولی اگر حرکت توسطیه وجود نداشته باشد امر مستمری نداریم. البته به خاطر وجود حرکت قطعی یک امر ممتد واحد داریم، یعنی از ابتدا تا انتهای حرکت یک وجود واحد ممتد داریم که هر جزئش غیر از جزء دیگر است.

پس ما در اینجا دو مطلب داریم. مرحوم آخوند به کسانی که می‌گویند سوادی که در اینجاست یک سواد اصل مستمر نیست می‌گوید شما مطلب را از جنبهٔ کثرت در سواد در نظر گرفته‌اید و جنبهٔ وحدتش را در نظر نگرفته‌اید. اگر ما باشیم و حرف شما، معنایش این است که تنها امر واحدی که در همهٔ مراحل موجود است موضوع است ولی از نظر مقوله کثرت محض حکمفرماست و حال آنکه از نظر مقوله هم یک وحدتی در اینجا هست. حال اگر به صورت حرکت قطعی بگوییم معنایش این است که یک سواد ممتد داریم، و اگر به معنی حرکت توسطی بگوییم معنایش این است که علاوه بر وجود ممتد سواد، یک وجود غیر ممتد بسیط مستمر هم داریم. چون مرحوم آخوند در بسیاری از کلماتش قائل به حرکت توسطی می‌شود این دومی را هم قبول می‌کند.

پس نتیجه این می‌شود که کسانی که می‌گویند: «التسود لیس بسوادٍ اشتدّ» و از آن نتیجه می‌گیرند که وحدت و استمرار فقط مال موضوع است و آنچه که مربوط به مقوله است کثرت است، سخنشان درست نیست. نوعی از وحدت و نوعی از بقا ـ به همین معنا که عرض کردیم ـ در مورد مقوله هم وجود دارد.



جلسهٔ سی و دوم

بسم الله الرحمن الرحیم

«قال بعضهم: و بهذا یعلم أنّ النفس لیست بمزاج، فإن المزاج أمر سیال متجدد...»[1].
برای توضیح مطلب لازم است به مطالبی که بعضاً در گذشته بیان شده است اشاره کنیم.

وحدت «متحرک» و استمرار آن

یکی از آن مطالب این است که نه تنها هر حرکتی نیازمند به متحرک است، که بحث «موضوع» بود که در گذشته مطرح شد، بلکه هر حرکت واحدی نیازمند به متحرک واحد است؛ یعنی وحدت حرکت وحدت متحرک را اقتضا می‌کند و کثرت متحرک کثرت حرکت را اقتضا می‌کند. امکان ندارد که دو متحرک یک حرکت شخصی داشته باشند، به این نحو که یکی ادامه‌دهندهٔ دیگری باشد. البته در عرف و در مجاز این‌گونه تعبیرات به کار برده می‌شود. مثلاً در مورد فاعل حرکت می‌گوییم یک نفر حرکتی را شروع کرد و دیگری آن را ادامه داد. ولی در باب فاعلهای حقیقی و قابلهای حقیقی امکان ندارد که دو متحرک یا قابل داشته باشیم و در عین حال حرکت یکی باشد. اگر در حرکت از یک نقطه به نقطهٔ

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۴، ص ۸۲.

دیگر متحرک در میان راه عوض شود حرکت دوم دیگر ادامهٔ حرکت اول نیست بلکه در اینجا دو حرکت است؛ یک حرکت پایان پذیرفته است و حرکت دوم حرکتی جدید است. تا اینجا مطلب واضح است.

آیا علاوه بر اینکه حرکت نیازمند به متحرک یا موضوع است و علاوه بر اینکه متحرک باید واحد باشد، لازم است که متحرک واحد استمرار وجود هم داشته باشد؟ به عبارت دیگر آیا لازم است که متحرک ثبات وجود داشته باشد یا متحرک می‌تواند ثبات نداشته باشد و همان طور که حرکت خودش یک تغیر است متحرک هم متغیر باشد؟ پاسخ این است که ضرورتی ندارد که متحرک ثابت باشد بلکه ممکن است متحرک به موازات حرکت، در ذات خود متحرک باشد که همان بحث حرکت جوهری است. بنا بر قول به حرکت جوهری، هر حرکت عرضی متحرکش هم متغیر است، ولی بنا بر قول کسانی که منکر حرکت جوهری هستند در حرکت عرضی متحرک ثابت است. تا اینجا دربارهٔ متحرک بود.

وحدت «حرکت» و استمرار آن

یک بحث هم در باب خود حرکت است. آیا لازمهٔ اینکه یک حرکت، واحد باشد این است که مراتب حرکت متصل واحد باشند؟ شکی نیست که همین طور است. اگر بنا شود حرکت به صورت مجموعی از سکونات باشد یا به صورت مجموعی از حرکاتی باشد که از یکدیگر فاصله دارند و بینشان سکون است باز حرکت، حرکت واحد نیست. حرکت آن وقت حرکت واحد است که به صورت یک امر متصل تدریجی ادامه داشته باشد و اول و آخر آن، وحدت اتصالی و امتدادی داشته باشند.

حال آیا علاوه بر این حقیقت واحد متصل و ممتد، یک امر مستمر هم داریم؟ توضیح اینکه یک وقت می‌گوییم حرکت به صورت یک امر کشش‌دار وجود پیدا می‌کند؛ به صورت امری که دائماً حادث می‌شود و فانی می‌شود، به این معنا که یک شیء واحد متصل ممتدی داریم که هر مرتبه از آن که حادث می‌شود مرتبهٔ قبلی‌اش فانی می‌شود که در واقع در اینجا یک حدوث و فنای متصل است. آیا علاوه بر این، چیز دیگری هم در اینجا وجود دارد و آن این است که یک امر آنیّ الحدوث و مستمرّ البقاء از ابتدا تا انتهای حرکت وجود پیدا می‌کند، امری که در «آن» حادث می‌شود و در زمان باقی است؟ این همان بحث حرکت قطعی و حرکت توسطی است که در گذشته مطرح کردیم.

آیا حرکت توسطی لازمۀ حرکت قطعی است؟

مرحوم آخوند معتقد است که برخلاف نظر شیخ و بهمنیار که می‌گفتند حرکت قطعی وجود ندارد، حرکت به صورت یک امر متصل و ممتد وجود دارد، ولی لازمۀ آن این است که حرکت توسطی هم وجود داشته باشد، چرا؟ این بیان را باید کاملاً دقت کرد تا نظر مرحوم آخوند فهمیده شود[۱].

ایشان مسئله را به باب کلی و جزئی برد. در باب کلی و جزئی ما دو مطلب داریم که در علم اصول هم مطرح شده است. یک مطلب این است که افراد بعضی از کلیات به گونه‌ای هستند که کلِ هر فرد مصداق آن کلی هست ولی جزء هر فرد مصداق آن کلی نیست. مثلاً یک فرد انسان با همۀ اعضاء و اجزاء مصداق انسان است، اما جزء انسان مثل انگشت دیگر مصداق انسان نیست. ولی در بعضی کلیات همان‌طور که کلِ یک فرد مصداق کلی است جزء آن هم مصداق کلی است، مثل آب. تمام محتوای یک ظرف آب مصداق کلی آب است همچنان که قطره‌ای از آن هم مصداق آب است. زمان هم همین‌طور است. یک دقیقه یا یک ثانیه از یک زمان، خودْ مصداق زمان است.

حرکت هم از همین قبیل است. حال که قائل به حرکت قطعی شدیم و گفتیم حرکت قطعی به صورت یک امر متصل وجود دارد، پس حرکت دو امتداد دارد: امتدادی به امتداد مسافت و امتدادی به امتداد زمان. تمام این حقیقت متصلی که روی یک مسافت و زمان معین کشیده شده است مصداق حرکت است همچنان که هر جزئش را که در نظر بگیریم مصداق حرکت است و جزء آن جزء را هم که اعتبار کنیم مصداق حرکت است. این یک بحث در باب کلی است.

یک بحث دیگر در باب کلی این است که آیا کلی طبیعی در خارج وجود دارد یا وجود ندارد و وجودش عین وجود افراد است. این را هم می‌دانیم که فلاسفه ثابت کرده‌اند که کلی طبیعی کلی نیست، همچنان که جزئی هم نیست. کلی طبیعی یعنی آن طبیعت لابشرط از کلیت و جزئیت که به عقیدۀ فلاسفه در خارج به عین وجود افراد موجود است. اگر افراد کلی طبیعی از یکدیگر منفصل باشند مثل چند انسان، در این صورت بقای کلی تابع بقای هر فرد به طور جداگانه است. اگر سه انسان داریم به نامهای زید و عمرو و بکر،

---

۱. [اندکی بعد اشاره خواهد شد که مرحوم آخوند در جای دیگری وجود حرکت توسطی را نفی می‌کنند که از دید استاد نظر صحیح همین است.]

وقتی زید از بین می‌رود انسان از بین رفته است ولی در واقع «انسانی» از بین رفته است و انسانهایی باقی هستند. فرد دیگر که از بین برود باز همین طور است.

حال برویم سراغ کلی‌هایی که هم کل مصداق کلی است و هم جزء مصداق آن است مثل زمان. آیا زمان که علی‌الاتصال و به صورت یک واحد متصل می‌گذرد کلی طبیعی آن چه حالتی دارد؟ از نظر فرد اگر در نظر بگیریم، می‌گوییم فرد یک امر ممتدی است که مرتبه‌ای از آن به وجود می‌آید و مرتبه‌ای از آن از بین می‌رود و مجموع مراتبش هم یک واحد ممتد را به وجود آورده است. آیا مصداق کلی طبیعی فقط همین کل است و اجزاء مصداق نیستند؟ اگر این طور باشد از آنجا که کلی طبیعی حکمی جدای از مصداق ندارد، پس همان طور که مصداق آن یک امر متصل ممتد است، خود کلی طبیعی هم یک امر متصل ممتد است.

ولی ممکن است در اینجا یک حرف دیگری بگوییم. گفتیم در این گونه موارد همان طور که کل مصداق کلی طبیعی است اجزاء هم مصداق آن هستند. پس به یک اعتبار مصداق کلی طبیعی کل است و به اعتبار دیگر مصداقهای غیر متناهی دارد که همان اجزای این کل هستند. مرحوم آخوند می‌گوید به اعتبار اجزای این کل می‌توانیم بگوییم که کلی طبیعی با جزء اول آناً حادث شد و چون این اجزاء علی‌الاتصال موجود و معدوم می‌شوند بدون اینکه فاصلی میان آنها باشد، مستمراً بقا دارد. این می‌شود حرکت توسطی.

پس در باب حرکت به عقیدهٔ مرحوم آخوند، هم می‌توانیم بگوییم وجودی داریم ممتد به امتداد زمان و قابل انقسام که آن وجود ممتد دائماً در حال به وجود آمدن و فانی شدن است (اعتبار حرکت قطعی) و هم می‌توانیم بگوییم که یک امر آنی‌الحدوث و مستمرالبقاء داریم به اعتبار اینکه هر مرتبه از مراتب این امر متصل مصداق آن کلی است. به این اعتبار می‌توانیم بگوییم که این کلی با پیدایش مرتبهٔ اول حادث شد و در طول زمان حرکت استمرار دارد. این می‌شود حرکت توسطی.

ولی خود مرحوم آخوند در یک جای دیگر نظر دقیقتری دارد و آن این است که حرکت توسطی به این معنی وجود ندارد مگر مجازاً. اگر کل را مصداق کلی طبیعی بگیریم وجود حقیقی دارد، ولی مادام که اجزای یک کل تجزیهٔ عینی نشده‌اند، اجزایی بالفرض هستند نه اجزاء واقعی. وجود اجزاء وجود فرضی است گرچه اگر کل را در عالم عین تجزیه کنیم، هرکدام از این اجزاء یک مصداق کلی است. مادام که تجزیه در خارج صورت نگرفته

است و فقط اعتبار ذهن است، کلی مصداقی ندارد مگر این کل. این اجزاء، مصداق فرضی و مجازی کل هستند و مصداق واقعی نیستند و بنابراین ما نمی‌توانیم بگوییم که در اینجا واقعاً یک امر آنی‌الحدوث و مستمرالبقاء داریم. پس نوعی شائبهٔ مجاز در کار هست. در هر صورت از این مطلب که ما قبول نداریم و خود مرحوم آخوند هم در جای دیگر این مطلب را قبول نخواهد کرد می‌گذریم و فعلاً بنا را می‌گذاریم بر نظر مرحوم آخوند در اینجا که وجود حرکت توسطی را قبول کرده است.

بنابراین طبق نظر مرحوم آخوند در اینجا، ما در حرکت، یک امر واحد متصل ممتد تدریجی‌الوجود داریم و آن حرکت قطعی است و یک امر بسیط آنی‌الحدوث مستمرالبقاء داریم و آن حرکت توسطی است. پس در مورد حرکت، هم می‌توانیم بگوییم که هرگاه حرکتی پیدا می‌شود امر ثابت و باقی نداریم و هرچه که حادث می‌شود از یک طرف حدوث است و از یک طرف فنا، و هم می‌توانیم بگوییم که با پیدا شدن حرکت، امری حادث می‌شود که استمرار بقا دارد، و هردو اعتبار درست است.

وحدت «مقوله» و استمرار آن

تا اینجا دربارهٔ دو مطلب بحث کردیم، یکی متحرک و دیگری حرکت. امر سومی که باید در مورد آن بحث کنیم «ما فیه الحرکه» یعنی مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود. بحث اول دربارهٔ جسم به عنوان موضوع بود که گفتیم موضوع در حرکت باید واحد باشد. آیا موضوع باید مستمر هم باشد؟ گفتیم قائلین به حرکت جوهری می‌گویند استمرار موضوع شرط نیست. بحث دوم راجع به حرکت بود و گفتیم یک امر متصل ممتد داریم و یک امر «آنی‌الحدوث بسیط مستمرالبقاء». اما بحث فعلی دربارهٔ خود مقوله است.

بعدها خواهیم گفت که حرکت در یک مقوله با خود آن مقوله و زمان آن مقوله در خارج اتحاد وجودی دارند و سه چیز منفک از یکدیگر نیستند. یک وجود است که می‌توانیم آن را حرکت بنامیم، می‌توانیم آن را زمان بنامیم و می‌توانیم آن را مقوله بنامیم. پس وقتی مقوله و خود حرکت یک چیز است نتیجه این می‌شود که ما در باب مقوله هم به دو نحو می‌توانیم مطلب را بیان کنیم. مرحوم آخوند به کیف مثال زده است و ما هم به کیف مثال می‌زنیم. وقتی شیء در سواد حرکت می‌کند هم می‌توانیم بگوییم که سواد یک وجود متصل ممتد تدریجی دارد که منطبق است بر حرکت قطعیه، و هم می‌توانیم بگوییم سواد یک وجود بسیط مستمر دارد، یعنی چیزی آناً حادث شده است و تا

آخر حرکت بقا دارد و این همان است که منطبق بر حرکت توسطیه است.

بنابراین اگر ما دو نوع حرکت در خارج داشته باشیم، قهراً مقوله هم در خارج دو نحو وجود دارد، چون ـ چنانکه گفتیم ـ مقوله و حرکت اتحاد وجودی دارند. اگر بگوییم حرکت توسطی وجود دارد و حرکت قطعی وجود ندارد، باید در باب مقوله هم قائل شویم که یک وجود «آنی‌الحدوث مستمرالبقاء» هست و بس. اگر بگوییم حرکت قطعی وجود دارد و حرکت توسطی وجود ندارد، در باب مقوله هم باید بگوییم یک امر متصل ممتد وجود پیدا می‌کند و بس. و اگر مثل نظر مرحوم آخوند در اینجا بگوییم هر دو وجود دارد، باید بگوییم برای مقوله هم دو نحوهٔ وجود است، دو اعتبار وجود است؛ به یک اعتبار یک وجود متصل واحد ممتد است و به یک اعتبار دیگر یک وجود بسیط آنی‌الحدوث و مستمرالبقاء است.

مقایسه‌ای با نظر قدما

این مطلب را هم در اینجا اضافه کنیم که از اقوال قدمای قبل از مرحوم آخوند چنین به دست می‌آید که از سه مطلبی که دربارهٔ وحدت موضوع و استمرار موضوع، وحدت حرکت و استمرار حرکت، و وحدت مقوله و استمرار مقوله عرض کردیم قدما در باب موضوع که باید وحدت و نیز استمرار داشته باشد و همچنین در این باب که حرکت باید وحدت و نیز استمرار داشته باشد اتفاق نظر دارند. ولی به باب مقوله که می‌رسند می‌گویند: نه، مقوله کافی نیست، برای وحدت مقوله وحدت موضوع می‌خواهیم. به این نکته حتماً باید توجه کرد.

توضیح اینکه اگر جسمی مثلاً در أین حرکت می‌کند و از یک نقطه به نقطهٔ دیگری می‌رود، در اینجا جسم واحد است، حرکت هم واحد است. ولی آیا أینی که در اینجا طی می‌شود یک وجود واحد دارد یا نه؟ قدما می‌گفتند: بله، این هم واحد است، ولی ملاک وحدتش وحدت موضوع است، یعنی موضوع که واحد است برای وحدت مقوله کافی است؛ دیگر در خود مقوله فرض وحدت نمی‌کردند. نمی‌گفتند همان طور که موضوع حرکت واحد است و حرکتش هم واحد است، یک أین واحد متصل هم در اینجا وجود دارد، بلکه چنین قائل بودند که در اینجا أین‌های متعدد وارد بر موضوع می‌شود و این أین‌ها مثل دانه‌های تسبیح هستند که ملاک ارتباط و اتصالشان امری غیر از خود دانه‌های تسبیح است. معنای حرکت در مقوله این است که موضوع در هر آنی فردی از مقوله یا نوعی از مقوله را دارد. ملاک وحدت افراد مقوله یا انواع مقوله چیست؟ قدما می‌گفتند وحدت موضوع، که

گفتیم در مقام تشبیه مثل این است که بگوییم ملاک وحدت دانه‌های تسبیح بند تسبیح است.

اما نظر مرحوم آخوند این شد که درست است که موضوعِ واحد داریم و درست است که حرکت واحد است، ولی لازمهٔ وحدت، اتصال و استمرار حرکت این است که خود مقوله هم عیناً در مرتبهٔ ذات خودش وحدت، اتصال و استمرار داشته باشد نه اینکه وحدت موضوع برای وحدت مقوله کافی باشد چنانکه قدما می‌گفتند.

با این توضیح بحثی که در جلسهٔ پیش گذشت بهتر روشن می‌شود. اینکه مرحوم آخوند به رأس مخروط مثال زد، می‌خواست بگوید که ما دو چیز داریم، یک امر واحد مستمر داریم و یک امر متصل متجدد. یک حرکت قطعی داریم که متصل و متجدد است و یک امر بسیط آنی‌الحدوث و مستمرالبقاء داریم. چون حرکت وجوداً عین «ما فیه الحرکه» است پس «ما فیه الحرکه» هم که سواد باشد یک وجود اصل دارد که همان کلی طبیعی منطبق با مراتب است. «سواد اصلِ مستمر» یعنی آن کلی طبیعی سواد که بر همهٔ مراتب سواد منطبق است، نظیر کلی طبیعی حرکت که بر همهٔ مراتب حرکت منطبق است. در عین حال یک فرد سواد هم داریم که کل این سواد است که منطبق بر اول تا آخر زمان حرکت است. پس همان طور که حرکت دو اعتبار وجود دارد می‌توان گفت سواد هم به دو اعتبار موجود است: «اعتبار وجود بسیط آنی‌الحدوث مستمرالبقاء» که وجودش منطبق بر حرکت توسطی است و «اعتبار وجود متصلِ متجددِ ممتد به امتداد مسافت و امتداد زمان» که وجودش منطبق بر حرکت قطعی است.

اگر ما نظر آیندهٔ مرحوم آخوند را که به عقیدهٔ ما صحیح‌تر است قبول کرده بگوییم وجود حرکت توسطی وجود مجازی است و یک وجود واقعی نیست، قهراً در باب مقوله هم باید «سواد اصل مستمر» را انکار کنیم. نتیجه چه می‌شود؟ نتیجه همان است که قبلاً عرض کردیم. عالم به جوهر و اعراضش حرکت قطعی دارد که همان اعتبار صحیح حرکت است که معنایش این است که دائماً با یک وجود متصل و ممتد به امتداد زمان در حال به وجود آمدن و فانی شدن است و چون وجود اشیاء عین وجود حرکت است هیچ مرتبه از مراتب وجود اشیاء باقی نیست و همیشه بین گذشته و آینده است. عالم از جنبهٔ طبیعی‌اش همیشه بین حاشیه‌ای است از گذشته و حاشیه‌ای از آینده و درست در میان دو عدم قرار گرفته است؛ «قم فاغتنم الفرصة بین العدمین». لازمهٔ وجود متصل ممتد که دائماً در حال به وجود آمدن است این است که هیچ چیزی در دو آن باقی نیست. اینکه ما عالم

را باقی می‌بینیم به خاطر خاصیت ذهن ماست.

اگر ذهن ما آن طور که مادیین می‌گویند خصلت طبیعت را می‌داشت، هیچ جزئش در دو آن وجود نداشت. اگر دستگاه ادراکی ما منحصر به مغز ما می‌بود که قهراً مغز انسان همیشه در حال سیلان است محال بود که ما چیزی را درک کنیم. اینکه ما عالم را به صورت جمع و حاضر می‌بینیم و حتی گذشته و حاضر را با هم می‌بینیم، برای این است که ما یک وجود مافوق ماده و طبیعت داریم. آن وجود مافوق ماده این خصلت را داراست که می‌تواند گذشته و آینده را با یکدیگر حاضر و جمع کند و در نتیجه علم و آگاهی پیدا می‌شود. اگر ذهن ما مثل عالم طبیعت بود محال بود که بتوانیم عالم باشیم و این است که می‌گویند طبیعت مساوی با جهل است و علم مساوی است با تجرد.

گریزی به مسئلهٔ نفس

مرحوم آخوند بعد عبارتی نقل می‌کند که به عقیدهٔ ایشان حاکی از آن است که بویی از حرکت جوهری به مشام گویندهٔ آن رسیده است. عبارت چنین آغاز می‌شود: «و بهذا یعلم أن النفس لیست بمزاج» که اشاره به همان مسئلهٔ معروفی است که مورد اختلاف روحیون و مادیون است که آیا نفس انسان حاصل ترکیب اجزاء مادی است یا نه. می‌گویند نفس یعنی حیات، و حیات هم حاصل ترکیب اجزاء مادی است.

یکی از مسائلی که در باب نفس خواهند گفت این است که چون می‌گویند ماده در سیلان است و هیچ جزئش در دو آن باقی نیست بنابراین مزاج که یک کیفیت مادی و تابع خود ماده است امری سیال است و به صورت یک امر باقی و مستمر در طبیعت نیست. آن شخص می‌گوید ما در خودمان یک وجود باقی و مستمر را احساس می‌کنیم. من به خودم علم حضوری دارم و به علم حضوری و شهودی درک می‌کنم که همان حقیقتی هستم که در بیست سال یا پنجاه سال پیش بودم. پس من خودم یک امر مستمر هستم ولی مزاج محال است که استمرار داشته باشد و دائماً در حال سیلان است. اگر نفس عین مزاج می‌بود عین سیلان بود و من نمی‌توانستم وجود خودم را به صورت یک امر مستمر احساس کنم. تا اینجا خیلی ارتباطی به بحث ما ندارد.

بعد آن شخص گفته است که ما اگرچه دائماً در حال تغییر هستیم ولی یک موجود باقی هستیم. از این مطلب که نفس یک جوهر باقی است اگرچه دائماً در حال تغییر است، چنین بر می‌آید که بوی حرکت جوهری به مشام گویندهٔ آن رسیده است. مرحوم آخوند

همچنین می‌گوید این مسئله که نفس، مزاج نیست آنقدر برهان دارد که احتیاجی به این حرفها نیست.

این سخن که «نفس در عین اینکه باقی است متغیر است» به چه معناست و آیا حاوی تناقض نیست؟ پاسخ این است که نفس برخلاف عقل که یک حقیقت مجرد است یک حقیقت نیمه مادی و نیمه مجرد است، یعنی پایی در ماده دارد و سری بیرون از ماده. نفس از آن جهت که در ماده است متغیر است و از آن جهت که بیرون از ماده است ثابت است. پس در اینجا تناقضی نیست. این یک مطلب داخل پرانتز بود و حال به «تنبیهٌ و توضیحٌ» می‌پردازیم.

برهان بر اصالت وجود از راه حرکت اشتدادی

در این «تنبیهٌ و توضیحٌ» مرحوم آخوند سه مطلب را بیان کرده است که هر سه مطلب جزء سخنان اختصاصی مرحوم آخوند و از نفایس نظرات ایشان است. یک مطلب این است که ایشان در همین جا از فرصت استفاده کرده و برهانی بر اصالت وجود اقامه می‌کند. یکی از براهین اصالت وجود از راه حرکت اقامه شده است. به قول حاجی در منظومه:

کون المراتب فی الاشتدادِ أنـواعاً اسـتنارَ للـمرادِ

مرحوم آخوند می‌گوید تنها با اصالت وجود حرکت اشتدادی قابل تبیین است و با اصالت ماهیت قابل توجیه نیست. توضیح اینکه حکما این مطلب را قبول دارند که معنای حرکت اشتدادی این است که موضوع دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود زیرا هر مرتبهٔ شیئی که آناً فآناً در حال اشتداد است با مرتبهٔ دیگر فرق می‌کند. بنابراین اگر مرتبهٔ قبلی داخل در یک نوع باشد مرتبهٔ بعدی نمی‌تواند داخل در همان نوع باشد، چرا؟

فرض کنید یک شیء حرکت اشتدادی می‌کند و مثلاً از رنگ زرد به سوی رنگ زردتر می‌رود. اگر آن مرتبهٔ اول از زردی یک نوع از زردی باشد آیا آن مرتبهٔ دوم همان نوع است یا نوع دیگری است؟ اگر همان نوع باشد پس اختلافشان اختلاف فردی است؛ یعنی در آنچه که مابه‌الاشتراک است یکی هستند و اختلافشان در مابه‌الامتیاز است. پس آنچه اضافه شده است باید از سنخ اولی نباشد، زیرا اگر از سنخ اولی باشد مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز می‌شود. معنای اشتداد این است که مرتبهٔ بعدی با مرتبهٔ قبلی اشتراک و امتیاز دارد ولی امتیاز مرتبهٔ بعدی از مرتبهٔ قبلی به همان چیزی است که در آن اشتراک

دارند نه به امری غیر از مابه‌الاشتراک. حال امر دائر است میان اینکه قائل به تشکیک در ماهیت شده بگوییم ماهیت تشکیک‌بردار است که این را خود مشائین هم قبول ندارند، و یا اینکه بگوییم هر مرتبه از مراتب شیءِ در حال اشتداد، مرتبه‌ای غیر از مرتبهٔ قبل دارد: «کون المراتب فی الاشتداد انواعاً» یعنی مراتب اشتداد، انواع هستند. این مطلب را خود مشائین هم قبول دارند.

مرحوم آخوند این سؤال را مطرح می‌کند که آیا در اینجا آنچه که حقیقت و واقعیت است ماهیت است یا وجود؟ از ایندو یکی باید واقعیت باشد و دیگری باید انتزاع ذهن باشد. اگر آنچه واقعیت است وجود است، پس یک حقیقتِ واحدی داریم که اشتداد پیدا کرده است و هر مرتبهٔ این امر واحد قابلیت انتزاع ماهیتی را دارد. معنای «قابلیت انتزاع» این است که واقعاً در اینجا ماهیات متعدد وجود ندارد ولی ذهن هر چه بخواهد می‌تواند به اعتبار هر مرتبه‌ای ماهیت انتزاع کند، و این اشکالی ندارد که از یک وجود واحد در خارج ماهیات غیرمتناهی قابل انتزاع باشد.

ولی اگر وجود، حقیقت نباشد و امری اعتباری باشد لازمه‌اش این است که آنچه در خارج تحقق و عینیت دارد ماهیت باشد. طبق این مبنا وقتی شیء حرکت می‌کند و دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود این انواع واقعیت‌اند و عینیت دارند. پس میان این انواع، دیگر وحدتی وجود ندارد و این انواع مثل سکوناتی می‌شوند که در اوایل بحث حرکت مطرح کردیم. وقتی شیء از مبدأ به سوی منتهیٰ حرکت می‌کند انواع غیرمتناهی قابل انتزاع است و بنابراین باید انواع غیرمتناهیِ بالفعل وجود داشته باشد، یعنی غیرمتناهی محصور بین حاصرین باشد که امری است محال.

پس در باب حرکت اشتدادی امر دایر است میان اینکه آنچه واقعیت است وجود باشد و ماهیات به عنوان امور انتزاعی قابل اعتبار باشند، یا ماهیات غیرمتناهی حقیقت داشته باشد و برای هرکدام وجودی انتزاع شود. اگر دومی را بپذیریم لازم می‌آید غیرمتناهی محصور بین حاصرین باشد که محال است. این است معنای این برهان که «کون المراتب فی الاشتداد...».

پس خلاصهٔ استدلال مرحوم آخوند این می‌شود که اگر اصالت با وجود نباشد، اشتداد و تکامل در عالم محال است ولی چون اشتداد و تکامل در عالم وجود دارد اصالت با وجود است. به بیان دیگر اگر ماهیت اصیل باشد، باید در هر اشتداد و تکاملی ماهیات غیرمتناهی به دنبال یکدیگر وجود پیدا کنند و [پیدایش امور] غیرمتناهی در زمان

متناهی محال است. اگر وجود اصیل باشد در حرکت اشتدادی یک وجود واحدِ قابل اشتداد داریم که ماهیات غیرمتناهی از آن انتزاع می‌شود[۱].

دو معنای اشتداد

در باب اشتداد دو مطلب باید تفکیک شود. یک مطلب همان است که آقای طباطبایی در حاشیهٔ خود متعرض شده‌اند و آن این است که هر حرکتی از آن جهت که خروج از قوه به فعل است حرکت اشتدادی است یعنی اگر مرتبهٔ قوهٔ هر حرکتی را با فعلیت آن مقایسه کنیم بین این قوه و آن فعلیت رابطهٔ نقص و کمال برقرار است. این قوه، ناقص آن فعلیت است و آن فعلیت، کامل این قوه است. این سخنی است درست و لازمهٔ آن این است که تنقص محال باشد زیرا اگر اشتداد را به معنی خروج از قوه به فعل بگیریم تنقص می‌شود خروج از فعلیت به قوه که محال است.

معنای دیگر اشتداد آنجاست که ما رابطهٔ قوه و فعلیت را در نظر نگیریم بلکه رابطهٔ فعلیتها را با یکدیگر در نظر بگیریم و بگوییم فعلیت آنِ دیگر نسبت به فعلیت این «آن» اشد است. چنین امری بالحس وجود دارد که فعلیت بعدی اشد از فعلیت قبلی باشد. تکاملی که امروزه می‌گویند معنایش این است که وقتی مراتب فعلیتهایی را که پشت سر یکدیگر قرار دارند با هم مقایسه می‌کنیم می‌بینیم فعلیت بعدی از فعلیت قبلی اشد و اکمل است که این هم مطلب درستی است[۲].

حال این اشدیت و اکملیت مرتبهٔ بعدی نسبت به مرتبهٔ قبلی چگونه حاصل می‌شود؟ گفتیم ممکن است کسی این طور خیال کند ـ که معمولاً امروزی‌ها این گونه فرض می‌کنند ـ که علت اینکه در تکامل، مرتبهٔ بعد اکمل از مرتبهٔ قبل است این است که طبیعت فعلیتی را به دست می‌آورد و بعد این فعلیت را رها نمی‌کند و باز فعلیت دیگری به دست می‌آورد و آن را هم رها نمی‌کند و همین طور. این فعلیتها روی یکدیگر جمع می‌شود و فعلیتی که در آخر وجود دارد همه را با یکدیگر دارد؛ مثل کسی که امروز دو تومان به دست بیاورد و خرج نکند، فردا یک تومان دیگر به دست بیاورد و تا آخر ماه

---

۱. [این برهان در جلسهٔ بعد با بیانی جدید مجدداً تقریر شده است.]

۲. [استاد در اینجا در مقام پاسخ به این سؤال نیستند که آیا هر حرکتی لزوماً اشتدادی به معنای دوم است یا خیر، بلکه در صدد بیان این مطلب هستند که حرکات تکاملی در خارج وجود دارد. اندکی بعد خواهد آمد که هر حرکتی لزوماً اشتدادی به معنای دوم نیست.]

پنجاه تومان جمع کند. طبق این تحلیل، هر جا که اشتداد یا تکامل هست علتش این است که فعلیت قبلی باقی می‌ماند و فعلیت بعدی به آن ضمیمه می‌شود.

گفتیم که این با اصل حرکت قطعیه جور درنمی‌آید. لازمهٔ اصل حرکت واقعی در طبیعت ـ که هراکلیت هم به آن اشاره می‌کند ـ این است که هیچ چیزی از ماده و طبیعت در دو آن باقی نیست و بنابراین معنی ندارد که فعلیتها ذخیره شود. پس چرا اشتداد پیدا می‌شود؟ چنانکه گفتیم در اشتداد، مرتبهٔ فعلیتی که در این آن پیدا می‌شود در همین آن معدوم می‌شود، ولی همیشه هر فعلیتی استعداد یک فعلیت کاملتر را دارد. آن فعلیتی که بعد پیدا می‌شود از فعلیت قبلی اکمل است نه اینکه آن فعلیت قبلی باقی می‌ماند و چیزی روی آن انباشته می‌شود.

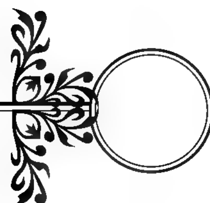
در اشتداد به این معنا تنقص هم فرض دارد؛ یعنی همان طور که هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی برابر خود باشد و نیز هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی اشد از خود باشد، همچنین هر فعلیتی می‌تواند حامل استعداد فعلیتی اضعف از خودش باشد. پس تنقص هم فرض دارد.

بنابراین، بیان آقای طباطبایی راجع به اشتداد به معنایی که ایشان ذکر کردند درست است ولی ما غیر از اشتداد به معنای رابطهٔ میان بالقوه و بالفعل، اشتداد به معنای رابطهٔ میان دو امر بالفعل هم داریم. حرکت أینی اشتداد به معنی اول را دارد چون قوهٔ هر مرتبه‌ای نسبت به فعلیت بعدی اضعف است ولی اشتداد به معنای دوم را ندارد زیرا در حرکت أینی هیچ فعلیتی از فعلیت دیگر اشد و اکمل نیست. باقی می‌ماند دو مسئلهٔ مهم دیگر که در جلسهٔ بعد دربارهٔ آنها بحث خواهیم کرد[۱].

---

۱. سؤال: اگر کسی فقط به حرکت توسطی قائل شود آیا می‌تواند قائل به اشتداد هم بشود به همان معنایی که فرمودید؟

استاد: بله، می‌تواند. برخی از کسانی که قائل به حرکت توسطی بودند ـ البته نه مثل مرحوم آخوند ـ می‌گفتند یک امر واحد بسیط مستمری وجود دارد که آن حرکت است، ولی «مافیه الحرکه» است که اختلاف پیدا می‌کند نه خود حرکت. آنها قائل به وحدت «حرکت» و «ما فیه الحرکه» که نبودند. در مافیه‌الحرکه مانعی نداشت که بگویند هر مرحلهٔ بعدی اشد از مرحلهٔ قبلی است. نتیجه این است که فعلیت مرحلهٔ بعدی اکمل از مرحلهٔ قبل است. البته آنها این را طرح نکرده‌اند ولی لازمهٔ این قول این است که اشتداد را ما این طور فرض کنیم.



جلسهٔ سی و سوم

بسم الله الرحمن الرحیم

«والثانی: إن السواد لمّا ثبت أن له فی حالة اشتداده او تضعّفه هویة واحدة...[1]».

گفتیم که مرحوم آخوند در «تنبیهٌ و توضیحٌ» سه مطلب اساسی را بیان می‌کنند که هر سه از بحث گذشته دربارهٔ حقیقت اشتداد استنتاج می‌شود. اولین مطلب اصالت وجود است که در جلسهٔ گذشته آن را بیان کردیم. خلاصهٔ آن مطلب این است که اشتداد و به تعبیر دیگر تکامل جز با اصالت وجود توجیه‌پذیر نیست و بنا بر اصالت ماهیت، اشتداد و تکامل معنا ندارد و چون اشتداد و تکامل وجود دارد این دلیلی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. در اینجا مرحوم آخوند نمی‌گویند که بنا بر اصالت ماهیت، حرکت مطلقاً توجیه‌پذیر نیست؛ فعلاً به این جهت کاری ندارند.

بیانی جدید از برهان گذشته

بیان مطلب این است که اگر تغییری که پیدا می‌شود به نحو اشتداد باشد معنایش این است که مرتبهٔ بعدی از یک نظر عین مرتبهٔ قبلی و از یک نظر غیر از آن است. مرتبهٔ

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۴، ص ۸۴.

بعدی غیر از مرتبهٔ قبلی است زیرا مرتبهٔ قبلی معدوم می‌شود و مرتبهٔ بعدی حادث می‌شود. تفاوت مرتبهٔ قبلی و بعدی چگونه تفاوتی است؟ این را می‌توان دو گونه فرض کرد.

یک فرض این است که این تفاوت یک تفاوت فردی یعنی از قبیل تفاوت دو فرد از یک نوع باشد مثل زید و عمرو که دو فرد از نوع انسان هستند و در عوارض مشخصه اختلاف دارند. وقتی اشتداد و تکامل صورت می‌گیرد آیا مرتبهٔ شدید و مرتبهٔ ضعیف در ماهیت نوعیه شریکند و اختلافشان در عوارض فردی است و مرتبهٔ شدید از نظر عوارض فردی چیزی را دارد که مرتبهٔ ضعیف ندارد؟ اگر چنین باشد این اساساً اشتداد و تکامل به معنای واقعی نیست زیرا وقتی دو چیز در یک امر مشترک باشند و اختلافشان در یک سلسله عوارض باشد درست است که ممکن است یکی عوارضی را داشته باشد و دیگری نداشته باشد ولی آن امر اضافه غیر از چیزی است که ایندو در آن اشتراک دارند. پس در این صورت اشتداد صورت نگرفته است؛ اشتداد در جایی صدق می‌کند که یکی از دو فرد آنچه را که فرد دیگر دارد داراست و فرد اشد در همان چیزی که مشترک هستند چیزی اضافه دارد؛ یعنی مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک باشد. سواد شدید و سواد ضعیف در اصل سواد با یکدیگر اشتراک دارند و سواد شدید در همان سواد، چیزی نسبت به سواد ضعیف افزون دارد نه اینکه سواد شدید چیزی از غیر سواد دارد که سواد ضعیف ندارد. پس شدید و ضعیف مابه‌الاشتراک دارند و مابه‌الامتیاز شدید از ضعیف در همان مابه‌الاشتراک است.

اما [در فرض دیگر] اگر فرد ضعیف و شدید هر دو را دارای یک ماهیت بدانیم [ولی اختلاف را به عوارض مشخصه ندانیم] در این صورت اختلاف شدید و ضعیف در نفس ماهیت است. این معنایش این است که ماهیت در ذات خودش قابل شدت و ضعف است که این همان نظر اشراقیون است که می‌گویند:

بالنقص و الکمال فی المهیه أیضاً یجوز عند الاشراقیه

مشائین به دلایلی که مورد قبول مرحوم آخوند است و در اینجا مورد بحث واقع نمی‌شود اثبات می‌کنند که ماهیت قابل شدت و ضعف نیست و تشکیک در ماهیت محال است. چون مشائین خودشان این مطلب را قبول داشته‌اند، گفته‌اند که در حرکت اشتدادی، موضوع دائماً از نوعی از مقوله خارج شده و وارد نوع دیگری از آن می‌شود. اگر مشائین تشکیک در ماهیت را جایز می‌دانستند دلیل نداشت که بگویند در حرکت اشتدادی، موضوع از نوعی به نوعی خارج می‌شود و خروج آن از فردی به فردی ملازم با خروج آن

از نوعی به نوعی است. پس اینکه امثال شیخ اصرار دارند که در حرکت اشتدادی موضوع دائماً از نوعی به نوعی خارج می‌شود برای آن است که این مطلب برایشان مسلّم است ـ و سخن درستی هم هست ـ که تشکیک در ماهیت امکان ندارد.

همین جا مرحوم آخوند به مشائین ایراد می‌کند، می‌گوید: از شما که می‌گویید در حرکت اشتدادی دائماً نوع مقوله عوض می‌شود و موضوع از نوعی از مقوله وارد نوعی دیگر می‌شود می‌پرسیم این موضوع چندتا نوع عوض می‌کند؟ خواهید گفت چون حرکت است و حرکت الی غیرالنهایه قابل انقسام است موضوع الی غیرالنهایه از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود. حال از شما سؤال می‌کنیم که آیا این انواع غیر متناهی، بالفعل‌اند یا بالقوه؟ اگر بالفعل باشند محال لازم می‌آید زیرا معنایش این می‌شود که مثلاً رنگ یک سیب که در مدتی معین تغییر می‌کند در واقع و نفس‌الامر در طول این زمان، انواع غیر متناهی محقق می‌شوند و هرکدام وجود پیدا کرده و معدوم می‌شوند. بنابراین در یک زمان متناهی، وجودات غیرمتناهی، بالفعل شده‌اند. پس برای این حرکت اشتدادی در رنگ سیب، زمان غیرمتناهی لازم است. هرکدام از این انواع اگر کوچکترین واحد زمان را هم داشته باشد این تغییر رنگ نیاز به زمان غیرمتناهی دارد در حالی که غیرمتناهی نمی‌تواند محصور بین حاصرین قرار گیرد.

اگر بگویید هرکدام از انواع نیاز به «آن» دارند نه زمان، می‌گوییم در این صورت لازم می‌آید آنات غیرمتناهی در کنار یکدیگر قرار گیرند. قرار گرفتن حتی دو آن در کنار یکدیگر محال است زیرا تشافع آنات محال است، که این بحث خواهد آمد. پس این ماهیات بالفعلِ غیرمتناهی یا در زمان وجود پیدا می‌کنند و یا در آن، و در هر دو صورت محال لازم می‌آید. پس نمی‌توان گفت که وقتی جسم در حرکت اشتدادی از نوعی به نوعی خارج می‌شود انواع به صورت بالفعل تحقق پیدا می‌کنند.

بنابراین در اینجا مطلب دیگری باید گفت و آن این است که این انواع، بالقوه هستند. معنای انواع بالقوه این است که ذهن می‌تواند برای این شیء، انواعی انتزاع کند. این مثل این است که می‌گوییم خط به اجزای بالقوهٔ غیرمتناهی قابل تقسیم است. هرچه در تقسیم خط جلو برویم به جایی منتهی نمی‌شود ولی این غیر از این است که خط دارای اجزای بالفعل غیرمتناهی است. وقتی می‌گوییم شیء دارای ماهیات غیرمتناهی بالقوه است یعنی غیرمتناهی ماهیت، قابل انتزاع است.

حال مرحوم آخوند می‌گوید اگر ماهیت اصیل باشد معنایش این است که وجود امری

اعتباری است. از طرف دیگر تشکیک در ماهیت هم جایز نیست. بنابراین در حرکت اشتدادی لازم می‌آید که ماهیات غیرمتناهی تحقق بالفعل داشته باشند که گفتیم چه این تحقق در زمان باشد و چه در آن، در هر دو صورت محال است. اما اگر اصالت با وجود باشد ماهیت امری اعتباری می‌شود. پس یک وجود واحد است که ماهیات غیرمتناهی از آن قابل اعتبار است.

به طور خلاصه مرحوم آخوند می‌گوید که اولاً: تشکیک در ماهیت محال است. ثانیاً: در حرکت اشتدادی، موضوع دائماً از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود. ثالثاً: این انواع یا بالفعل‌اند یا بالقوه، و اگر بالفعل باشند محال لازم می‌آید. حال اگر قائل به اصالت ماهیت شویم چاره‌ای نداریم جز اینکه انواع را بالفعل بدانیم که در این صورت لازم می‌آید انواع غیرمتناهیِ بالفعل محصور بین حاصرین واقع شوند. اما اگر اصالت با وجود باشد ماهیت امری انتزاعی و اعتباری می‌شود و یک وجود واحد ممتد متصل مشتدّ داریم که از آن، ماهیات غیرمتناهی قابل انتزاع است.

پس اشتداد دلیل بر اصالت وجود است؛ یعنی تنها با اصالت وجود و نه با اصالت ماهیت اشتداد قابل توجیه است. یا باید بگوییم اصالت با ماهیت است و اشتداد در عالم نداریم و یا باید بگوییم اشتداد وجود دارد و ماهیت اصیل نیست. چون اشتداد در عالم هست و همه قبول دارند که اشتداد و تکامل در طبیعت هست بنابراین اصالت با وجود است. تا اینجا تکرار بحث گذشته با بیانی جدید بود[۱].

---

۱. سؤال: چگونه است که براساس تحلیل مرحوم آخوند تتالی آنات پیش نمی‌آید ولی در اینجا تتالی آنات پیش می‌آید؟

استاد: حرف مرحوم آخوند این است که ماهیت بالقوه‌ای در آنِ بالقوه داریم؛ یعنی آنات را بالقوه و ماهیات را نیز بالقوه می‌داند. به بیان دیگر اگر ماهیتی اعتبار کنیم یک آن هم اعتبار می‌کنیم و اگر دو ماهیت اعتبار کنیم دو آن اعتبار می‌کنیم. پس هردو امر اعتباری است. اما اگر کسی گفت آنچه در «آن» است بالفعل است دیگر نمی‌تواند «آن» را بالقوه بداند.

سؤال: پس چطور مرحوم آخوند در مورد حرکت همین حرف را می‌تواند بگوید؟

استاد: ایشان مراتب را بالقوه می‌داند نه بالفعل. حرکت، واحد متصل است که شما برای آن، مراتب انتزاع می‌کنید. آخوند که حرکت را مجموع اجزاء بالفعل نمی‌داند. اگر شیئی را بالقوه بدانیم ظرفش هم بالقوه است، یعنی اگر چیزی را اعتباری بدانیم ظرفش هم اعتباری است و اگر امری را بالفعل و عینی بدانیم ظرفش هم بالفعل و عینی است. اگر بگوییم دو ماهیت تحقق بالفعل دارند ناچاریم برای آنها دو آن یا دو زمان بالفعل داشته باشیم.

←

انقلاب ذات

مطلب دوم از سه مطلبی که مرحوم آخوند در «تنبیهٌ و توضیحٌ» بیان می‌کنند و نکتهٔ خوبی است این است که لازمهٔ حرکت اشتدادی نوعی «انقلاب ذات» است. از قدیم این بحث مطرح بوده است که آیا انقلاب ذات و به تعبیر دیگر انقلاب ماهیت محال است یا خیر. حکما نوعاً می‌گویند انقلاب ذات یعنی اینکه شیء ذات و ماهیتی داشته باشد و بعد این ذات و ماهیت تبدیل به ماهیت دیگری شود محال است. اگر شیء، ذاتی داشته باشد و بعد معدوم شود و ذات دیگری از نو موجود شود این حرف دیگری است، اما اینکه همان شیء اول تبدیل به شیء دیگری شود که ذات و ماهیت آن غیر آن است محال است.

در قدیم بحث کیمیاگری مطرح بود به این معنا که آیا امکان دارد که در طبیعت، یک جوهر مثل مس تبدیل به جوهر دیگر مثل طلا بشود، البته در صورتی که ایندو را دو ماهیت مختلف بدانیم. عده‌ای می‌گفتند این امری است محال زیرا معنایش انقلاب ذات است. وقتی یک شیء تبدیل به شیء دیگر می‌شود باید یک امر محفوظی در بین باشد تا بگوییم «این» به «آن» تبدیل شد. اگر امر محفوظی در بین نباشد این چه تفاوتی دارد با حالتی که یک شیء بکلی معدوم شده و شیء دیگری از نو موجود شود؟ یک وقت می‌گوییم یک شیء معدوم می‌شود و شیء دیگری از نو پدید می‌آید که در این صورت هیچ پیوندی میان گذشته و آینده نیست و این بحث کنونی ما نیست. یک وقت می‌گوییم گذشته تبدیل به آینده می‌شود ولی این تبدیل به نحو انقلاب ذات است که حکما می‌گفتند محال است.

انقلاب ذات، لازمهٔ حرکت اشتدادی

مرحوم آخوند می‌گوید اینکه گفته می‌شود انقلاب ذات محال است و شیء واحد در عین اینکه واحد است نمی‌تواند در دو آن دو ذات داشته باشد بنا بر اصالت ماهیت است ولی بنا بر اصالت وجود محال نیست که یک شیء در دو آن دو ذات داشته باشد، دو ماهیت داشته باشد، دو جنس و فصل داشته باشد و یا لااقل فصولش تغییر کند. نمی‌گوییم که ممکن است یک شیء اساساً از مقولهٔ خود خارج شود ولی این امر ممکن است که نوعی تبدیل

← سؤال: آیا از نظر مرحوم آخوند ماهیت در طول حرکت ثابت است؟

استاد: اگر ایشان می‌گوید ماهیت ثابت است، مراد ماهیت جنسی است؛ یعنی انواع متبدل می‌شوند ولی اصل مقوله ثابت است نه اینکه انواع ثابت باشند.

به نوع دیگر شود و به عبارت دیگر تبدل انواع صورت گیرد ولی یک تبدل انواع فلسفی. بنا بر اصالت ماهیت، تبدل انواع در هر شکلی محال است زیرا تبدل انواع یعنی یک ذات تبدیل به ذات دیگر بشود.

مرحوم آخوند می‌گوید بنا بر اصالت وجود، تبدل ذات به ذات دیگر، تبدل نوع به نوع دیگر و در حرکات اشتدادی تبدل نوع به نوع کاملتر نه تنها محال نیست بلکه واقع هم می‌شود زیرا در هرجا که اشتداد صورت می‌گیرد تبدل انواع و تکامل انواع صورت می‌گیرد. آنها که قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود بودند حق داشتند بگویند تبدل انواع و تبدل یک ذات به ذات دیگر محال است چون هرچه بود همان ذات بود. ذات یعنی ماهیت، و نوعیت شیء همان ماهیت شیء است. وقتی واقعیت از آنِ ماهیت، و وجود امر اعتباری باشد قهراً معنای تبدل ذات این می‌شود که یک ذات معدوم شود و ذات دیگری از نو موجود شود. پس چیزی نیست که ذات «آن» تبدیل به ذات دیگری شود؛ چیزی در بین نیست که بگوییم این چیز، ذاتی را رها کرده و ذات دیگری را گرفته است؛ هرچه هست خود همان ذات است. بنا بر اصالت ماهیت وقتی یک ذات، متبدل به ذات دیگر می‌شود نمی‌توانیم بگوییم چیزی در آنِ قبل دارای یک ذات بود و حالا «همان» دارای ذات دیگری است، بلکه تنها می‌توانیم بگوییم که این ذات به طور کلی معدوم شده و ذات دیگری موجود شده است که این دیگر تبدل ذات و انقلاب یک ذات به ذات دیگر نیست.

بنا بر اصالت وجود این ذاتها و این نوعیتها همه ماهیاتی منتزع از حقیقت وجود هستند و وجود در یک مرحله از مراحل حرکت اشتدادی مصداق یک ماهیت از ماهیات است و در مرحلهٔ بعد ماهیت دیگری از آن انتزاع می‌شود؛ یعنی در مرحلهٔ قبل تحت یک جنس و فصل و ماهیت است و در مرحلهٔ بعد جنس و فصل و ماهیت دیگری دارد.

اگر بپرسید پس آن چیست که قبلاً دارای یک ذات بود و حال دارای ذات دیگری است پاسخ می‌دهیم بنا بر اصالت ماهیت چنین چیزی نمی‌توانیم داشته باشیم. بنا بر اصالت وجود، آن حقیقت وجود است که در مراحل اشتداد در یک مرحله دارای ذاتیات خاصی است و در مرحلهٔ دیگر دارای ذاتیات دیگری است. یک «او» در اینجا داریم که همان حقیقت وجود است و این «او» قبلاً دارای یک ذات بود و حال دارای یک ذات دیگر است و این ذات یا ماهیت ـ که بالقوه است ـ علی‌الاتصال و به طور غیرمتناهی اعتبار می‌شود.

پس جواب اشکال شیخ که می‌گوید لازمهٔ حرکت در جوهر این است که ماهیت و

ذات شیء به ذات دیگر تبدیل شود در حالی که ذات یک شیء قابل تبدیل شدن به ذات دیگر نیست این است که در همین حرکات اشتدادی، مثل حرکت اشتدادی در کیف که شما خودتان قبول کرده‌اید، دائماً یک ذات به ذات دیگر تبدیل می‌شود. پس چاره‌ای ندارید جز اینکه قائل به انقلاب ذات شوید.

بنابراین ما دو حرف با شیخ داریم. یک مطلب این است که به شیخ می‌گوییم شما که قائل به حرکات اشتدادی هستید هیچ فکر کرده‌اید که حرکت اشتدادی جز با اصالت وجود سازگار نیست و با اصالت ماهیت هیچ گونه جور در نمی‌آید؟ این حرکت اشتدادی که شما خودتان قائل هستید دلیل بر اصالت وجود است. مطلب دومی که به شیخ می‌گوییم این است که شما که منکر انقلاب ذات هستید و می‌گویید تبدل نوع به نوع دیگر محال است و به همین دلیل حرکت در جوهر را محال می‌دانید هیچ فکر کرده‌اید که همان حرکت اشتدادی هم که مورد قبول شماست تبدل ذات به ذات دیگر و انقلاب ذات به ذات دیگر است؟ اگر در اینجا انقلاب ذات جایز است چرا در حرکت جوهری انقلاب ذات جایز نباشد؟ معنای هر حرکت جوهری از جنبهٔ ماهوی انقلاب ذات است؛ یعنی جوهر دائماً علی‌الاتصال ماهیت عوض می‌کند و ماهیات غیرمتناهی را رها می‌کند ولی در عین حال وحدتی هم در اینجا هست که این وحدت به وجود مربوط است. در حرکت جوهری یک وجود واحدِ ممتدِ متصل داریم که چون دائماً مراتب مختلف اشتداد را طی می‌کند ماهیاتش الی غیرالنهایه عوض می‌شود.

پس مطلب دوم ـ که گفتیم از مطالب نفیس مرحوم آخوند است ـ ثابت شد که در حرکات اشتدادی که مورد قبول شیخ و نیز ارسطوست دائماً انقلاب ذات روی می‌دهد، امری که این حکما از آن اینقدر وحشت دارند. حال که انقلاب ذات جایز شد پس باید در جوهر هم جایز باشد.

شیء در حال حرکت ماهیت بالفعل ندارد

مطلب دیگری در اینجا می‌توان مطرح کرد که مرحوم آخوند در اینجا بحثی از آن نمی‌کند ولی در دو فصل پیش آن را ذکر کرد[1]. آن مطلب این است که شیءِ در حال حرکت، بالفعل

---

۱. مرحوم آخوند این مطلب را در جواب فخر رازی بیان کرده است و همین مطلب در مباحث جواهر و اعراض، آنجا که یکی از سؤالهای ابوریحان از بوعلی را طرح می‌کند آمده است و مرحوم آخوند آنجا این مطلب را شاید بهتر از جاهای دیگر بیان کرده باشد.

دارای هیچ ماهیتی نیست و بالقوه دارای ماهیات غیرمتناهی است. ای کاش مرحوم آخوند در کنار سه مطلبی که در اینجا بیان کرده است ـ و تاکنون دو مطلب را توضیح داده‌ایم ـ این را هم در اینجا ذکر می‌کرد.

همهٔ حکما این مطلب را قبول دارند که هر موجودی دارای ماهیتی و وجودی است و تنها ذات باری‌تعالی است که «لا ماهیة له»؛ فقط وجود غیرمتناهی است که دارای هیچ ماهیتی نیست. ماهیت باری‌تعالی عین وجودش است و غیر ذات حق‌تعالی از عقل اول گرفته تا هیولای اولی همه دارای ماهیت هستند: «**کل ممکنٍ زوجٌ ترکیبیٌ له ماهیة و وجود**». هر ممکنی ترکیبی است از امر اعتباری و امر حقیقی زیرا یا ماهیت اصیل است و وجود، اعتباری و انتزاعی است و یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و انتزاعی است.

اینجا ما به یک حرف جدیدی رسیدیم زیرا تا به حال می‌گفتیم غیر از خدا هیچ حقیقت دیگری نداریم که بدون ماهیت باشد و حال می‌گوییم شیءِ در حال حرکت هیچ ماهیتی ندارد، یعنی ماهیت بالفعل ندارد گرچه بینهایت ماهیت بالقوه دارد. «ماهیت بالفعل ندارد» به این معناست که نمی‌توانیم انگشت بگذاریم و بگوییم این شیءِ در حال حرکت اکنون دارای این ماهیت خاص است؛ تا بخواهیم انگشت بگذاریم از آن حد رد شده است و از این نظر درست مثل سایه است. چون زمین در حال حرکت است سایه دائماً در حرکت است و لذا نمی‌توانیم برای سایه یک حد معین کنیم و یا یک خط بکشیم و بگوییم سایه اینجاست چون هر مرزی که برای آن تعیین کنیم از آنجا رد شده است.

پس شیء در حال حرکت هیچ ماهیت بالفعلی ندارد و بنابراین نمی‌توانیم بگوییم داخل در کدام نوع است چون توقف ندارد. البته هر جا که شیء متوقف شود دارای یک ماهیت بالفعلِ ثابت می‌شود، ولی مادام که در حرکت است تنها ماهیات بالقوهٔ غیرمتناهی قابل انتزاعند. «قابل انتزاعند» یعنی ذهن در عالم خودش شیء در حال حرکت را متوقف فرض می‌کند و بعد ماهیتی انتزاع می‌کند. این مانند آن است که در مورد جسم در حال حرکت می‌گوییم این جسم در این نقطه چنین است در حالی که هیچ وقت در این نقطه نبوده است، زیرا دائماً سیلان داشته و در حال عبور و گذشتن بوده است ولی ذهن بودنی در این نقطه برای جسم اعتبار می‌کند.

لازمهٔ این مطلب بسیار عالی که شیء در حال حرکت ماهیت ندارد این است که در طبیعت، شیء ثابت وجود ندارد و همه چیز در جریان است. پس ما در طبیعت هیچ چیزی که دارای ماهیت بالفعل و ثابت باشد نداریم. هر ماهیتی که برای یک شیء انتزاع کنیم آنِ

بعد از آن ماهیت گذشته و به ماهیت دیگری وارد شده است. البته مرحوم آخوند به این تعبیر دربارهٔ طبیعت بحث نکرده ولی لازمهٔ حرف ایشان همین است. ایشان به طور خاص در مورد انسان این را گفته است ولی این مطلب قابل تعمیم به جاهای دیگر است، البته با ملاحظهٔ اختلاف خاصی که میان انسان و سایر موجودات وجود دارد. آن اختلاف همان است که مرحوم آخوند در باب انسان بدان تصریح می‌کند؛ اینکه انسان نوع واحد نیست و هر فردی از انسان یک نوع است و بلکه هر فرد در هر آنی داخل در یک نوع است. پس اگر می‌گوییم انسان نوع است در واقع این طور نیست؛ انسان جنس است نه نوع. هر چیزی را بخواهیم نوع بگیریم در واقع نوع واقعی نیست زیرا باید آن را ثابت فرض کنیم. این هم مطلبی که در اینجا مرحوم آخوند بیان نکرده و در جای دیگر ذکر کرده است.

حرکت، نوعی جامع اضداد

آخرین مطلب از سه مطلبی که مرحوم آخوند در اینجا بیان می‌کند دربارهٔ ویژگی خاص حرکت است. آیا شیء در حال حرکت باقی است یا باقی نیست؟ واحد است یا کثیر؟ بالقوه است یا بالفعل؟ من مطلب را به بیان دیگری می‌گویم بعد بیان مرحوم آخوند را عرض می‌کنم.

در گذشته گفتیم حرکت دو اعتبار دارد، اعتبار توسط و اعتبار قطع. حرکت به اعتبار توسط امری آنیّ‌الحدوث و مستمرّالبقاء است و به اعتبار قطع یک امر ممتد، متصرم و متجددالوجود است که آناً فآناً حادث شده و زایل می‌شود. چون مقوله با حرکت متحد است مقوله‌ای هم که حرکت در آن واقع می‌شود به اعتبار انطباقش بر حرکت توسطی یک امر آنیّ‌الحدوث و مستمرّالبقاء است و به اعتبار انطباقش بر حرکت قطعی یک امر ممتد و متجدد الوجود است که دائماً در حال حدوث و فناست. ولی گفتیم که حرکت قطعی و حرکت توسطی دو امر جدا نیستند بلکه دو اعتبار از شیء واحد هستند.

لازمهٔ این حرف این است که وقتی شیء مثلاً در مقولهٔ کیف حرکت می‌کند، هم درست است که بگوییم یک کیف واحد از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد و هم درست است که بگوییم یک امر واحد ممتد وجود دارد که مراتبش موجود می‌شوند و فانی می‌شوند. پس اگر بگوییم یک امر باقی مستمر در عالم طبیعت و عالم حرکت داریم درست گفته‌ایم و اگر بگوییم هیچ امر باقی در عالم حرکت نداریم باز هم درست گفته‌ایم،

زیرا آن امر باقی همان کلی طبیعی است که از مراتب این امر متجدد انتزاع می‌شود و گفتیم که در نهایت امر، مرحوم آخوند آن را یک امر مجازی می‌داند.

مرحوم آخوند می‌گوید: «**فماأعجب حال مثل هذا الوجود!**». گویی امور متناقض دربارهٔ حرکت صادق است. اگر بگوییم در این «آن» موجود است درست گفته‌ایم و اگر بگوییم معدوم است باز درست گفته‌ایم؛ اگر بگوییم باقی است درست گفته‌ایم و اگر بگوییم زایل است درست گفته‌ایم؛ اگر بگوییم واحد است درست گفته‌ایم و اگر بگوییم کثیر است باز هم درست گفته‌ایم و اینها با یکدیگر تناقض ندارند. وحدت حرکت نوعی وحدت است که با نوعی کثرت مغایرت ندارد. حرکت، کثیری است در عین واحد و مستمری است در عین سیلان، و زوال بالقوه‌ای است در عین فعلیت، و موجودی است در عین معدومیت. مرحوم آخوند می‌گوید این چقدر عجیب و شگفت است و عجیب‌تر این است که ما خودمان مصداق آن هستیم. خودمان موجودی باقی و زائل هستیم، موجودی واحد و کثیر هستیم؛ موجودی هستیم که در عین موجودیت معدوم است.

مرحوم آخوند پس از فارغ شدن از این سه مطلب می‌گوید: «**ولْنصرف العنان الی إثبات الحركة فی الجوهر**». ظاهر عبارت این است که ایشان می‌خواهد وارد براهین حرکت در جوهر شود در حالی که چنین نیست. تا اینجا یک برهان از براهین حرکت در جوهر ذکر شده و آن برهان ربط متغیر به ثابت است و براهین دیگر بعداً اقامه می‌شود. مقصود مرحوم آخوند این است که می‌خواهد در مورد حرکت در جوهر رفع اشکال کند. آنچه تا به حال در این فصل آمده مقدمه‌ای است به منظور رفع اشکال از حرکت در جوهر.

ایشان می‌گوید ما مطلب را در باب اشتداد و از جمله اشتدادهای عرضی بیان کردیم و گفتیم در آنجا انواع، غیرمتناهی است و این انواع بالقوه هستند ولی یک امر بالفعل وجود دارد و آن وجود است. در اشتدادهای عرضی دائماً انقلاب ذات صورت می‌گیرد و بنابراین تحلیل دقیق و صحیح از حرکات اشتدادی عرضی، راه را برای حرکت جوهری هموار می‌کند چون در حرکت جوهری به دو چیز احتیاج داریم: یکی اینکه برای حرکت در جوهر برهان اقامه کنیم و دیگر که مهمتر است این است که اشکالاتی که امثال بوعلی بر حرکت جوهری وارد کرده‌اند رفع کنیم. مرحوم آخوند می‌گوید با تحلیلی که ما از حرکات اشتدادیِ عرضی کردیم مشکلات را از سر راه حرکت در جوهر برداشتیم. معلوم شد در حرکات اشتدادی عرضی هم انواع، غیرمتناهی است و این انواع غیرمتناهی، بالقوه‌اند نه بالفعل و منشأ انتزاعشان هم وجود است. همچنین گفتیم که در حرکات اشتدادی عرضی

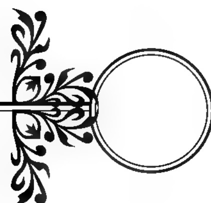
دائماً انقلاب ذات صورت می‌گیرد.

برهان شیخ بر امتناع حرکت جوهری

مرحوم آخوند سپس اشکال شیخ بر حرکت در جوهر را نقل می‌کند. شیخ می‌گوید: جسمی که می‌خواهد در جوهر حرکت کند مصداق یک نوع است. حال وقتی این جسم حرکت در جوهر می‌کند آیا این نوع اول باقی است و تنها یک سلسله عوارض تغییر می‌کند یا نوع اول باقی نیست و نوع دیگری پیدا می‌شود؟ اگر نوع اول باقی است و یک سلسله امور دیگر غیر از آنچه که به ذات شیء مربوط است به آن اضافه می‌شود پس در اینجا اشتداد حاصل نشده است زیرا اشتداد به این است که مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز باشد. اگر بنا باشد که نوع، باقی باشد و آنچه اضافه شده غیر از حقیقت نوع باشد پس اشتدادی پیدا نشده است. اما اگر بگویید اصلاً نوع اول زایل شد، در این صورت باز هم اشتداد حاصل نشده است زیرا چیزی معدوم شده و چیز دیگری از نو موجود شده است.

بعد خود شیخ این سؤال را مطرح می‌کند که ممکن است گفته شود که این اشکال در همهٔ حرکات اشتدادی می‌آید زیرا در هر حرکت اشتدادی جوهری یا غیر جوهری، شیء از نوعی به نوع دیگر خارج می‌شود. شیخ پاسخ می‌دهد که در غیر جوهر اشکالی پیش نمی‌آید زیرا در آنجا یک موضوع ثابت باقی داریم و بنابراین مانعی ندارد که انواع عرضی دائماً متبدل شوند، ولی اگر جوهر، خودش بخواهد دائماً متبدل شود دیگر حافظ وحدتی نداریم چون جوهر قائم به شیء دیگری نیست. پس به این جهت است که حرکت اشتدادی در غیر مقولهٔ جوهر جایز است ولی در مقولهٔ جوهر به هیچ شکل جایز نیست.

جواب شیخ بنا بر آنچه که مرحوم آخوند تا کنون دربارهٔ اصالت وجود و اصالت ماهیت بیان کرده و نیز تحلیلی که در مورد حرکت اشتدادی ارائه داده روشن است ولی چون خود ایشان مطلب را دوباره بیان کرده است در جلسهٔ بعد توضیحات بیشتری در این باره خواهیم داد.



جلسهٔ سی و چهارم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و أما الذی ذکره الشیخ و غیره فی نفی الاشتداد الجوهری من قولهم لو وقعت...»[1].
مرحوم آخوند از اینجا اشکالات شیخ بر حرکت جوهری را ذکر می‌کنند و جواب می‌دهند. مطالب چند جلسهٔ گذشته را باید به یاد داشته باشیم تا بتوانیم پیشاپیش جواب اشکالات شیخ را بدهیم. ایشان در «تنبیهٌ و توضیحٌ» سه مطلب را بیان کردند:

مطلب اول: لازمهٔ حرکت اشتدادی اصالت وجود است.

مطلب دوم: انقلاب ذات ـ یعنی اینکه شیء دارای ذات و ماهیتی باشد و بعد دارای ذات و ماهیت دیگری شود ـ در حرکات اشتدادی نه تنها ممکن است بلکه واقع می‌شود و نوعی تبدل ذات برای شیء واحد صورت می‌گیرد.

مطلب سوم: یک نوع شبه تضاد و تناقضی در باب حرکت وجود دارد و حرکت به نحوی جامع اضداد است. خود حرکت یا شیء در حال حرکت، هم واحد است و هم کثیر، هم بالقوه است و هم بالفعل، هم مستمرالبقاء است و هم دائم الزوال.

ما مطلب چهارمی از خود مرحوم آخوند اضافه کردیم و آن این بود که شیء در حال

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۴، ص ۸۵.

حرکت ماهیت بالفعل ندارد زیرا ماهیت حد است و شیء در حال حرکت هیچ حد ثابتی ندارد. بنابراین اصل «**کل ممکن زوجٌ ترکیبی له ماهیة و وجود**» را باید به نحوی اصلاح کنیم. قبلاً می‌گفتند که فقط واجب‌الوجود است که ماهیت ندارد و حال باید بگوییم که غیر واجب‌الوجود اگر از سنخ حرکت نباشد مرکب از وجود و ماهیت بالفعل است ولی اگر از سنخ حرکت باشد وجودی دارد و ماهیت بالقوه‌ای، و شیء در حال حرکت دارای ماهیات غیرمتناهی بالقوه است.

همچنین مطلب دیگری در دو جلسهٔ پیش عرض کردیم و آن این بود که سه چیز (یعنی موضوع حرکت، خود حرکت و مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود) باید از دو نظر، یکی از نظر وحدت و عدم وحدت و دیگر از نظر ثبات و عدم ثبات مورد بررسی قرار گیرند.

یک بحث این است که آیا موضوع حرکت باید ثابت و باقی باشد یا نه، که این مطلب را به صورت سؤال مطرح کردیم و در این جلسه به این مطلب خواهیم پرداخت. بحث دیگر این است که آیا موضوع حرکت باید واحد باشد؟ خود حرکت چطور؟ آیا در حرکت، امر ثابت و باقی هست؟ آیا در حرکت وحدتی هست؟ در مورد مقوله هم هر دو سؤال را می‌توان طرح کرد که آیا مقوله ثبات و نیز وحدت دارد یا نه.

چون مرحوم آخوند قائل به حرکت توسطی و حرکت قطعی هر دو است، هم قائل به ثبات حرکت است و هم قائل به عدم ثبات حرکت. در مورد وحدت حرکت هم شکی نیست که مراتب حرکت یک واحد شخصی را تشکیل می‌دهند.

در مورد مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود عرض کردیم که مقوله از جهتی که بر حرکت توسطی انطباق دارد دارای نوعی ثبات است و از جهتی که بر حرکت قطعی منطبق است دارای نوعی عدم ثبات است. در مورد وحدت هم روشن است که وحدت در مورد مقوله هست.

اشکال شیخ بر حرکت جوهری

شیخ گفته است که حرکت در جوهر محال است، به این بیان که اگر حرکت در جوهر واقع شود آیا آن نوعی که در اول حرکت هست در وسط حرکت اشتدادی باقی است یا باقی نیست. اگر نوعِ در وسط اشتداد همان نوع در اول حرکت است پس حرکت در جوهر واقع نشده است زیرا تغییری که پیدا شده، در غیر نوع است، یعنی در امر عارض بر نوع و

مشخِّصات فردی است. پس در اینجا حرکتی عرضی ـ مثلاً «استحاله» که حرکت در کیف است ـ صورت گرفته است نه حرکت در جوهر.

اما اگر بگویید در وسط اشتداد، نوع اولیه دیگر باقی نیست معنایش این است که نوع جوهری اولیه باطل شده و نوع جوهری دیگری پدید آمده است. در این صورت باز این حرکت، حرکت جوهری نیست بلکه بطلان یک جوهر و حدوث یک جوهر دیگر است و چون حرکت به طور غیرمتناهی قابل انقسام است، باید بگوییم در یک زمان محدود جوهرهای غیرمتناهی حادث می‌شود که محال است.

توضیح اشکال

در اینجا دو اشکال است نه یک اشکال. شیخ در اینجا مطلب را در قالب یک اشکال بیان کرده است ولی در چند صفحه بعد، همین استدلال شیخ با بیان جامعتری نقل می‌شود و شیخ در بعضی کلماتش آن را به صورت دو اشکال طرح کرده است. اشکال اول این است که در حال اشتداد، جوهرهای غیرمتناهی بالفعل در زمان محدود حادث می‌شود و به تعبیر دیگر لازم می‌آید غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شود و این امری است محال. اشکال دوم این است که این اساساً حرکت در جوهر نیست. اگر جوهری حادث و سپس معدوم شود و باز جوهری حادث و سپس معدوم شود و همین طور، معنایش حرکت در جوهر و بلکه اساساً حرکت نیست ولو اینکه نامتناهی هم نباشد بلکه حدوثهای متوالی جوهرهاست زیرا برای تحقق حرکت، وحدت، اتصال و استمرار لازم است.

بعد شیخ به خودش اشکال کرده و دفع دخل کرده است. اشکال این است که چه فرقی است میان حرکت در جوهر و سایر حرکات اشتدادی که این اشکال در مورد سایر حرکات اشتدادی مثل حرکت اشتدادی در کیف نمی‌آید؟ چرا نمی‌گویید اگر جسمی در کیف حرکت کند لازم می‌آید کیفهای غیرمتناهی محصور بین حاصرین شود و نیز لازم می‌آید به جای حرکت در کیف حدوثهای متوالی و متعاقب انواع کیف داشته باشیم که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند؟

شیخ پاسخ می‌دهد که فرق در این جهت است که در حرکات اشتدادی غیر جوهری مثل حرکت در کیف، موضوعی وجود دارد و آن جوهر است و بنابراین لازم نمی‌آید که این انواع، بالفعل باشند تا این اشکالات لازم بیاید. این دو اشکال در حرکت در جوهر (یعنی محصور شدن غیرمتناهی بین حاصرین و تتالی انواع، که چنانکه گفتیم در اینجا شیخ به

صورت دو اشکال مطرح نکرده است) از آنجا لازم می‌آید که در حرکت جوهری، انواع باید بالفعل باشند نه بالقوه. اما در حرکات عرضی، لازم نمی‌آید که انواع بالفعل باشند بلکه انواع، بالقوه هستند و لذا هیچ کدام از دو اشکال پیش نمی‌آید.

حال این سؤال مطرح می‌شود که چرا در مورد حرکت در جوهر لازم است انواع بالفعل باشند ولی در مورد حرکت در اعراض، انواع بالقوه‌اند؟

پاسخ شیخ[1] این است که ملاک این تفاوت از این جهت است که هر حرکتی نیازمند به یک موضوع ثابت و بالفعل است[2]. در حرکات عرضی، موضوع جسم است و جسم غیر از ما فیه الحرکه است. جسم که جوهر است مثلاً در مقولهٔ أین یا کیف حرکت می‌کند. در آنجا ایرادی ندارد که موضوع، امری بالفعل باشد ولی ما فیه الحرکه امری بالقوه باشد. ولی اگر قائل به حرکت جوهری شویم در حقیقت قائل شده‌ایم که ما به الحرکه و ما فیه الحرکه یعنی موضوع حرکت و مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود هردو یک چیز است. در این صورت ما فیه الحرکه یعنی مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود چون موضوع حرکت هم هست و موضوع باید بالفعل باشد، خود باید بالفعل باشد. بالفعل بودن ما فیه الحرکه در حرکت جوهری به این است که اولاً انواع، بالفعل باشند و بنابراین تتالی انواع پیش می‌آید و ثانیاً لازم می‌آید انواع غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شوند. اما در حرکات عرضی این دو امر لازم نمی‌آید چون موضوع غیر از ما فیه الحرکه است. این، بیان اشکال شیخ است. البته بیانی که در این فصل **اسفار** نقل شده و حتی بیانی که از شیخ در جای دیگری در **اسفار** نقل شده با این توضیحی که من عرض کردم نیامده ولی وقتی مطلب را بشکافیم از اینجا سر درمی‌آورد[3].

---

۱. البته شیخ به این بیان نگفته است. مرحوم میرزای جلوه بیانی در حاشیهٔ **شرح هدایه** دارد و ما با کمک این حاشیه مطلب را در اینجا توضیح می‌دهیم.

۲. در فصل هجدهم این مطلب بیان شد و مرحوم آخوند در فصل نوزدهم تحت عنوان «فی حکمة مشرقیة» نظر خودش را بیان کرد.

۳.پس به‌طور خلاصه، شیخ می‌گوید حرکت در جوهر محال است زیرا چنانکه گفتیم حرکت به شش چیز نیاز دارد که یکی از آنها موضوع است. حرکت در اعراض، ممکن و بلکه واقع است چون این نوع حرکت یک موضوع ثابت باقی دارد که عبارت است از جوهر؛ ولی اگر حرکت بخواهد در جوهر واقع شود حرکت بلاموضوع باقی می‌ماند. پس به این دلیل حرکت در جوهر محال است.

به این بیان اگر بگوییم، این یک برهان مستقل می‌شود ولی آن طور که ما از خارج مطلب را تقریر کردیم این بیان تقریباً در بطن آن تقریر قرار می‌گیرد. ما مطلب را این طور تحلیل کردیم که شیخ

←

پاسخ مرحوم آخوند به ایراد شیخ

جواب مرحوم آخوند به شیخ این است که شما در اینجا دو خلط کرده‌اید: خلط میان وجود و ماهیت از یک طرف و خلط میان ما بالقوه و ما بالفعل از طرف دیگر. سؤال شما این بود که آیا نوع جوهر در وسط اشتداد باقی است یا باقی نیست. پاسخ می‌دهیم مقصود شما چیست؟ آیا سؤال شما این است که ماهیت آن باقی است یا این است که وجود آن باقی است؟

اگر مقصود این است که آیا این وجود عیناً همان وجود اول است می‌گوییم بله، وجود باقی است به این معنا که وحدت حقیقی آن محفوظ است زیرا یک وجود واحد مستمر است. قبلاً گفتیم که بنا بر حرکت توسطی یک وجود مستمر داریم و بنا بر حرکت قطعی وجود حرکت یک وجود متصل ممتد است و وجود متصل ممتد به یک اعتبار باقی است یعنی همان که شروع شده است اتصال و ادامه دارد. پس اگر سؤال شما این است که آیا این وجودِ در حال اشتداد همان وجودی است که در آغاز حرکت بوده است یا وجود دیگری است، در پاسخ می‌گوییم این یک وجود متصل واحد است. اما اگر مقصود شما از بقا، بقای ذات و ماهیت یعنی «**ما یقال فی جواب ما هو**» است می‌گوییم ما اثبات کرده‌ایم که در هر حرکت اشتدادی انقلاب ذات و تبدل ذات صورت می‌گیرد؛ یعنی در عین اینکه یک وجود واحد داریم، این وجود در هر آنی دارای ماهیتی است و بنابراین نوع آن باقی نمی‌ماند. پس پاسخ سؤال شما که آیا در وسط اشتداد، نوع جوهر باقی است یا باقی نیست ـ و حتی می‌توانستید سؤال کنید آیا فردش باقی است یا باقی نیست ـ این است که از نظر وجود باقی است و همان است و از نظر ماهیت غیر از آن است.

← می‌گوید اگر حرکت در جوهر واقع شود لازم می‌آید که انواع جوهر، متتالی باشند و جوهری معدوم شود و جوهر دیگری حادث شود و در نتیجه حرکتی در کار نباشد. بعلاوه، لازم می‌آید غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شود. بعد این سؤال را مطرح کردیم که چه فرقی است میان اینجا و حرکت اشتدادی در اعراض که در اینجا انواع باید بالفعل باشد ولی در آنجا لازم نیست که انواع بالفعل باشند؟ گفتیم در حرکت اشتدادیِ اعراض چون موضوع غیر از ما فیه الحرکه است اشکالی ایجاد نمی‌شود ولی در اینجا چون موضوع و ما فیه الحرکه هر دو یکی است و موضوع باید بالفعل باشد ما فیه الحرکه هم باید بالفعل باشد.

پس هم می‌توانیم مسئلهٔ بالفعل بودن موضوع و باقی ماندن موضوع را در بطن همین برهان وارد کنیم و هم می‌توانیم آن را اساساً برهان مستقلی در نظر بگیریم که ناظر به مسئلهٔ بالفعل بودن موضوع نیست بلکه ناظر به مسئلهٔ بقای موضوع است.

نتیجه‌گیری

مطلب دوم مرحوم آخوند این بود که در حرکت اشتدادی تبدل ذات صورت می‌گیرد و در بیان مطلب سوم گفتیم که در حرکت، یک شیء واحد است که از ابتدا تا انتهای حرکت باقی است. پس هم تبدل ذات صورت گرفته و هم آن شیء باقی است. به عبارت دیگر اگر نظر به وجود کنیم یک وجود واحد متصل ممتد است و اگر نظر به ماهیت کنیم هیچ وحدتی در اینجا محفوظ نیست.

از اینجا معلوم می‌شود که از میان سه اصلی که مرحوم آخوند در مورد حرکت اشتدادی بیان کرد و به عبارت دیگر سه نتیجه‌ای که از حرکات اشتدادی گرفت (یعنی اصالت وجود، انقلاب ذات و نوعی جامعیت اضداد)، دو نتیجهٔ اخیر از آن اصل اولی استنباط می‌شود. این اصالت وجود است که به ما این امکان را می‌دهد که انقلاب یا تبدل ذات را در حرکات اشتدادی تصدیق کنیم و نیز آن اصل سوم را ـ که ما از آن به نوعی جامعیت اضداد تعبیر کردیم ـ بتوانیم تعقل کنیم.

مرحوم آخوند و مسئلهٔ موضوع در حرکت جوهری

این خودش یک اشکالی است که حرکت در جوهر از این نظر که موضوع باید ثابت و باقی باشد چگونه قابل توجیه است؟ اگر هر حرکتی به موضوع واحدِ ثابت باقی نیاز دارد پس موضوع حرکت جوهری چیست؟

در اینجا می‌توان گفت که کلمات مرحوم آخوند به نحوی متخالف است[1]. این را حکمای بعد از مرحوم آخوند مثل مرحوم آقا علی مدرس در **بدایع الحکم** و دیگران متوجه شده‌اند. خود حاجی هم در یکی از حاشیه‌های خود در اینجا تا اندازه‌ای متوجه این مسئله هست که مرحوم آخوند در مواضع متعدد در **اسفار** و در کتب دیگر اشکال بقای موضوع در حرکت جوهری را به انحاء مختلف جواب داده است.

یکی از جوابها، جوابی است که مرحوم آخوند در اینجا می‌دهد و آن این است که می‌گوید در باب حرکت در جوهر هم، موضوع باقی داریم و آن ماده است. در باب حرکت در اعراض در فصل هجدهم ثابت کردیم ـ منتها بر مبنای قوم ـ که موضوع حرکت نه می‌تواند بالفعلِ محض باشد و نه بالقوهٔ محض، بلکه باید امری مرکب از ما بالقوه و

---

۱. [این مطلب که آیا این تخالف، واقعی است یا خیر، در جلسهٔ بعد مورد بحث قرار گرفته است.]

ما بالفعل باشد و آن امر منحصر در جسم است. در باب حرکت در جوهر نمی‌توانیم بگوییم که موضوع جسم است چون حرکت در خود جسم صورت می‌گیرد. آیا این مطلب که مرحوم آخوند در اینجا می‌فرماید موضوع حرکت ماده است مخالف با مطلب فصل هجدهم نیست که می‌گفت موضوع حرکت نه می‌تواند بالقوهٔ محض باشد و نه می‌تواند بالفعل محض باشد؟

اگر موضوع حرکت ماده یعنی هیولای اولی باشد هیولای اولی قوهٔ محض است و گفتیم قوهٔ محض نمی‌تواند موضوع حرکت واقع شود و از خود هیچ حکمی ندارد، ولی در اینجا مرحوم آخوند نمی‌گوید که هیولای محض موضوع است بلکه می‌گوید «هیولی مع صورةٍ مّا» موضوع است. همین صور جوهری که ما فیه الحرکه است، به اعتباری با هیولی موضوع حرکت است. صور هیولی آناً فآناً تغییر می‌کند و یک صورت واحد متصل داریم که به صورتهای غیرمتناهی تحلیل می‌شود. پس هیولی در هر آنی همراه با صورتی است و بنابراین از ابتدا تا انتهای حرکت یک امر ثابت باقی داریم و آن امر ثابت باقی «هیولیٰ مع صورةٍ مّا» است.

در واقع این صورةٌمّایی که مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید بر حرکت توسطیه‌ای منطبق می‌شود که ایشان قبلاً بیان کرده بود. عرض کردیم که بعد اثبات خواهیم کرد که وقتی حرکت در یک مقوله صورت می‌گیرد فرق حرکت و آن مقوله فرق اعتباری است و حرکت عین آن مقوله است. اگر ما قائل شویم که حرکت قطعی که یک حقیقت ممتد متصلِ حادثِ زائل است وجود دارد برای آن مقوله هم باید وجود ممتد متصل قائل باشیم. اگر قائل شویم که حرکت توسطی که یک امر ثابت مستمر است وجود دارد باید بگوییم آن مقوله هم یک وجود واحد مستمر دارد. بنابراین اگر بگوییم که هر دو وجود دارد ـ که مرحوم آخوند علاوه بر حرکت قطعی، از راه کلی طبیعی و فرد به حرکت توسطی هم قائل می‌شود ـ باید در باب حرکت جوهری قائل شویم که این صور یک وجود واحد ممتد متصل دارند که منطبق بر حرکت قطعی است و یک وجود واحد بسیط مستمر دارند که منطبق بر حرکت توسطی است. پس اینکه می‌گوییم «هیولی مع صورةٍ مّا» وجود باقی مستمر دارد از آن جهت است که بر حرکت توسطیه انطباق دارد.

بنابراین مرحوم آخوند در اینجا به یک موضوع ثابت باقی که همان «هیولی مع صورةٍمّا» است قائل شد. «صورةمّا» یعنی صورت لاعلی‌التعیین و به یک معنا صورت کلی، ولی کلی‌ای که همیشه با یک فرد وجود دارد و باقی است.

بعد مرحوم آخوند به شیخ می‌گوید شما که قائل به کون و فساد هستید و می‌گویید جوهری فاسد می‌شود و جوهری حادث می‌شود آیا در آنجا قائل به وحدت هیولی نیستید؟ وقتی جسمی منفصل می‌شود شما می‌گویید صورت جسمیه کثرت پیدا کرد ولی وحدتش محفوظ است. می‌پرسیم وحدت به تبع چه چیز محفوظ است؟ می‌گویید به تبع صورةٌمّا. همان طور که شما می‌گویید وحدت هیولی در کون و فساد به تبع صورةٌمّا محفوظ است ما می‌گوییم وحدت هیولی با صورةٌمّا در حرکت محفوظ است و در حرکت جوهری به طریق اولیٰ این وحدت محفوظ است زیرا در آنجا انفصال صور است و در اینجا انفصال صور نیست. پس در اینجا مرحوم آخوند مسئلهٔ ثبات موضوع را ـ که موضوع حافظ وحدت ما فیه الحرکه هم هست ـ از راه ثبات «هیولی مع صورةٍ مّا» توجیه می‌کند.

اقوال دیگر مرحوم آخوند در باب موضوع در حرکت جوهری

در بعضی کلمات مرحوم آخوند از جمله در **الشواهد الربوبیه** که حاجی هم در حاشیه نقل کرده، آمده است که موضوع باقی در اینجا خود ماهیت است. این خیلی حرف عجیبی است برای اینکه مرحوم آخوند قائل به تبدل ذات است؛ مگر اینکه مقصود ما از ماهیت ماهیت جنسی باشد نه ماهیت نوعی، یعنی همان جنس الاجناس یا خود مقوله. به فرض هم که بگوییم ماهیت باقی است ولی به هر حال ماهیت امر اعتباری است و از آن کاری ساخته نیست تا بتواند حافظ وحدت باشد.

در بعضی کلمات دیگر مرحوم آخوند آمده است که ما در باب حرکت از آن جهت به موضوع نیاز داریم که حافظ وحدت مراتب حرکت باشد و حافظ وحدت مراتب حرکت در حرکت جوهری، امر مفارق یا مجرد است. این هم حرف دیگری است که متخالف با دو نظر قبلی است. بعد خواهیم دید که آیا توجیهی در مورد این اقوال هست یا خیر[1].

مرحوم آخوند قول دیگری هم در باب موضوع حرکت جوهری دارد و آن این است که ما در حرکت جوهری اساساً نیازی به موضوعی غیر از خود جوهر نداریم. اگر در حرکات عرضی نیاز به موضوع داریم به این جهت است که آنها خودشان عرض هستند و عرض نیاز به موضوع دارد. به عبارت دیگر ما از آن جهت نیاز به موضوع داریم که موضوع حافظ وحدت باشد. نفس این صور جوهری خودشان وحدت دارند و ما فیه الحرکه از ابتدا تا انتهای حرکت حافظ وحدت خودش است و دیگر نیازی به موضوع نداریم.

---

۱. [این توجیه در جلسهٔ سی‌وپنجم بیان شده است.]

نظر علامهٔ طباطبایی

آقای طباطبایی در اینجا همین مطلب را به عنوان شبه اعتراض به مرحوم آخوند ذکر کرده‌اند که شما چرا برای اثبات موضوع برای حرکت جوهری تلاش می‌کنید؟ آخر چه آیه‌ای نازل شده است که ما در هر حرکتی نیازمند به موضوع هستیم؟ اگر قدما قائلند که حرکت نیازمند به موضوع است از آن جهت است که فقط در مقولات عرضی قائل به حرکت بودند. چون در حرکات عرضی ما فیه الحرکه عرض است و عرض نیازمند به موضوع است قدما می‌گویند حرکت نیازمند به موضوع است و الّا ما دلیلی نداریم که حرکت از آن جهت که حرکت است نیازمند به موضوع باشد. اصلاً تلاش برای اثبات اینکه در حرکت جوهری نیاز به موضوع داریم و آن موضوع باقی است ـ حال آن موضوع باقی را «هیولی مع صورةٍ مّا» بگیریم یا ماهیت یا هر چیز دیگر ـ تلاشی بیجاست. از اول ما چه دلیلی داریم بر اینکه حرکت جوهری نیاز به موضوع دارد؟ طبق این نظر اشکال شیخ از اساس وارد نیست و در جواب آن می‌گوییم اصلاً حرکت در جوهر موضوع نمی‌خواهد.

ظاهراً آقای طباطبایی به یاد نداشته‌اند که همین حرف را مرحوم آخوند خودش در فصل نوزدهم بیان کرد. ایشان در آخر فصل هجدهم بعد از اینکه ثابت کرد که هر حرکتی نیازمند به موضوعی است مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل، چنین گفت که «و ستسمع کلاماً فیه تنویر القلب»[1] و در فصل بعد تحت عنوان «فی حکمةٍ مشرقیة» مسئلهٔ موضوع را طرح کرد و گفت فقط در حرکات عرضی است که ما نیازمند به موضوعی هستیم که آن موضوع غیر از ما فیه الحرکه باشد. در حرکت ذاتی که همان حرکت جوهری است ما به موضوعی که مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد نیاز نداریم و اگر یادتان باشد در آنجا مرحوم آخوند می‌گفت فاعل و قابل در اینجا یکی هستند. پس خود مرحوم آخوند این مطلب را در آنجا بیان کرد.

برای حکمای بعد از مرحوم آخوند مسئله به این شکل مطرح است که آیا کلمات مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری متخالف و متضاد است ـ که آقای طباطبایی تقریباً همین را می‌گویند ـ و ایشان نظر واحدی ندارد؟ چگونه است که مرحوم آخوند در یک جا قائل شده است که موضوع در حرکت جوهری «هیولی مع صورةٍمّا» است و در جای دیگر ماهیت را موضوع دانسته است و در جای دیگر گفته است حرکت جوهری

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۱.

اساساً نیازمند به موضوع نیست و در موضع دیگر گفته است که امر مفارق اگرچه موضوع نیست ولی کار موضوع را انجام می‌دهد؟ آیا می‌توان گفت همهٔ این بیانات در طول یکدیگر قرار می‌گیرند نه در عرض یکدیگر؟

مرحوم آقا علی مدرس در **بدایع الحکم** مدعی است که حتی تخالف هم میان بیانات مرحوم آخوند نیست و همهٔ آنچه مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری گفته است قابل جمعند و این بیانات در طول یکدیگرند. چون مرحوم آخوند بحث موضوع حرکت جوهری را دوباره مطرح خواهد کرد ما بیان آقا علی مدرس و نیز بیان خودمان را بعد عرض خواهیم کرد[1].

بررسی نظر علامهٔ طباطبایی

در اینجا فقط یک نکته عرض می‌کنیم و آن این است که شاید بیان آقای طباطبایی در اینجا تمام نباشد. اگر یادتان باشد ما در بحث از فصل هجدهم گفتیم که حکما راجع به اینکه چرا هر حرکتی نیازمند به موضوع است بیان واضحی نکرده‌اند ولی سه وجه می‌توان برای آن ذکر کرد[2].

یک وجه که وجه بعیدی است این است که حرکت، عرضی است از اعراض، و عرض موضوع می‌خواهد؛ پس حرکت موضوع می‌خواهد. گفتیم نظر مرحوم آخوند به این وجه نیست.

وجه دوم این است که حرکت از آن نظر که در مقولاتی صورت می‌گیرد که نیازمند به موضوعند و ما فیه الحرکه موضوع می‌خواهد و حرکت با مقوله در وجود اتحاد دارد نیازمند به موضوع است. اگر این طور باشد، حرکت در جوهر دیگر موضوع نمی‌خواهد. بیان آقای طباطبایی ناظر به این وجه است.

گفتیم ممکن است وجه دیگری در کار باشد و آن این است که حرکت از آن جهت نیازمند به موضوع است که «کمال اول» است. حرکت هرجا هست خودش قابل می‌خواهد. حرکت کمال اول است؛ فعلیتی است که این فعلیت به قابلی نیاز دارد که این قابل، نفس حرکت را قبول می‌کند. به تعبیر دیگر حرکت خودش حادث است و بلکه عین

---

۱. [به جلسهٔ سی و پنجم مراجعه شود.]

۲. [استاد در جلسهٔ بعد وجه چهارمی هم اضافه می‌کنند.]

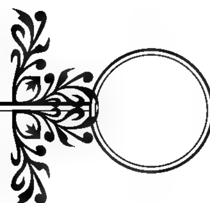
حدوث است و «**کل حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها**». هر حادثی نیازمند به استعداد قبلی و نیز ماده‌ای است که حامل آن استعداد باشد. پس نیاز به موضوع نه از این جهت است که حرکت در عرض صورت می‌گیرد و عرض نیازمند به موضوع است بلکه از این جهت است که حرکت امری حادث و بلکه عین حدوث است و هر حادثی نیازمند به مادهٔ قبلی و محلی است که در آن حادث شود. این موضوع غیر از موضوعی است که در باب عرض مطرح است. موضوع در باب جوهر و عرض به معنای «محل مستغنی» است ولی موضوعی که در اینجا می‌گوییم به معنای «قابل» است و قابل امری است که مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل است.

بنابراین حرکت در جوهر هم نیازمند به موضوع است چون فرض این است که حرکت، حادث و بلکه عین حدوث است. به اعتبار مقوله یعنی جوهر می‌گوییم حادث و به اعتبار خود حرکت می‌گوییم عین حدوث. از آن جهت که این جوهر دائماً در حال حدوث است و هر حدوثی باید در ماده‌ای صورت بگیرد حرکت نیازمند به موضوع یعنی نیازمند به ماده و قابل است.

بدین ترتیب بیان مرحوم آخوند در اینجا سر و صورتی پیدا می‌کند که چرا ایشان تلاش می‌کند که اثبات کند که ما در حرکت در جوهر هم، موضوعی داریم و موضوع عبارت است از «هیولی مع صورةٍمّا»؛ ایشان در اینجا می‌خواهد ماده را درست کند. پس موضوع در باب حرکت یعنی «مادهٔ قابل» که غیر از موضوع در باب عرض است.

حال باید ببینیم که این بیان مرحوم آخوند که می‌گوید موضوع در حرکت جوهری «هیولی مع صورةٍمّا» است با بیان دیگر ایشان که می‌گوید در حرکت جوهری فاعل و قابل یکی هستند تخالف دارد یا نه. اگر تخالفی بین ایندو نبینیم، تخالف میان ایندو و میان دو بیان دیگر که می‌گوید موضوع ماهیت است و یا امر مفارق حافظ وحدت است به سهولت رفع می‌شود.

جلسهٔ سی و پنجم



بسم الله الرحمن الرحیم

«موضوع کل حرکة و إن وجب أن یکون باقیاً بوجوده و تشخصه الا أنّه ...»[1].

بحث دربارهٔ اشکالاتی بود که شیخ و دیگران بر حرکت در جوهر وارد کرده‌اند. یکی از اشکالات، اشکال بقای موضوع بود به این بیان که هر حرکتی نیازمند به یک موضوع واحدِ باقی است. اگر حرکت در اعراض واقع شود موضوع واحد مشخص باقی داریم که جوهر است ولی اگر حرکت در خود جوهر واقع شود موضوعی برای حرکت باقی نیست.

چون در حرکت جوهری حرکت در صور جوهری واقع می‌شود وقتی می‌گوییم مافیه‌الحرکه جوهر است، مقصود صورت جوهری است. گفتیم مرحوم آخوند در اینجا بنای سخنشان بر این است که قبول داریم که هر حرکتی نیازمند به یک موضوع باقی است ولی برخلاف آنچه شما فکر می‌کنید که در اینجا موضوع باقی نداریم در اینجا هم موضوع باقی وجود دارد و آن ماده است.

اما مادهٔ به اصطلاح فلسفه که قوهٔ محض است از خود هیچ حکم مستقلی ندارد و در احکام خود تابع صورت است. اگر صورت، واحد باشد ماده هم واحد است و اگر کثیر باشد

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۴، ص ۸۷.

کثیر است. اگر صورت، باقی باشد ماده هم باقی است و اگر صورت زایل شود ماده هم زایل می‌شود. اگر صورت متغیر باشد ماده هم متغیر است و اگر صورت ثابت باشد ثابت است. ولی همین چیزی که ماده است و حکم مستقل ندارد موضوع حرکت در جوهر است.

ممکن است شما اشکال کنید که مادهٔ به این معنی هیچ حکمی ندارد و از خود هیچ چیزی ندارد. چیزی که همهٔ ارزشها را به تبع صورت پیدا می‌کند، چگونه می‌تواند در حرکت در جوهر موضوع واقع شود؟

پاسخ این است که کسانی که می‌گویند ماده موضوع است، نمی‌گویند مادهٔ صرف موضوع است و صورت ما فیه الحرکه است. گویی در حرکت جوهری در باب دو رکن از ارکان حرکت، یعنی ما به الحرکه (موضوع) و ما فیه الحرکه (مقوله)، تقسیم کار صورت گرفته باشد به این نحو که مادهٔ جوهر ما به الحرکه یا موضوع حرکت باشد و صورت جوهر ما فیه الحرکه. آنها این طور نمی‌گویند و به این مطلب توجه دارند که مادهٔ در اصطلاح فلسفه هیچ حکم مستقلی ندارد و نمی‌تواند بالاستقلال موضوع واقع شود. اگر ماده بخواهد موضوع واقع شود جزء موضوع می‌تواند واقع شود. بنابراین چنین می‌گویند که در واقع، مرکّب ماده و صورت موضوع است و صورت ما فیه الحرکه است.

«صورةٌ مّا» چیست؟

ممکن است شما سؤال دیگری مطرح کنید و آن اینکه چگونه است که موضوع، کل است و ما فیه الحرکه، جزء؟ آیا کل در جزء خودش حرکت می‌کند؟ جواب می‌دهند که این‌طور نیست و مقصود ما چیز دیگری است. مقصود این است که «ماده با صورةٌ مّا» موضوع است و صور خاصه ما فیه الحرکه هستند. «صورةٌمّا» یعنی صورت مبهم، صورت کلی؛ صورتی که در آن، خصوصیات هیچ‌یک از این صور [خاص] نیست. ما فیه الحرکه، صور خاصه است و تبدلات در صور خاصه صورت می‌گیرد. پس ماده با صورةٌمّا در صور خاصه حرکت می‌کند.

این صورةمّا همان است که در باب حرکت توسطی معنی کردیم. گفتیم حرکت قطعی یک امر واحد ممتدّ متصل است و ممتدّات دارای این خصلت هستند که همچنان که کل آنها مصداق یک ماهیت است هر جزئشان هم مصداق همان ماهیت است، برخلاف کلهای دیگر که لازم نیست که جزء، مصداق همان ماهیتی باشد که کل مصداق آن است. مثلاً کل یک فرد انسان مصداق انسان است ولی از این امر لازم نمی‌آید که مو، دست یا

پای انسان هم مصداق انسان باشد. اینها مصداق جزء انسان هستند نه مصداق کل انسان.

با پیدایش و حدوث حرکت، «حرکةٌمّا» یعنی کلی حرکت وجود پیدا می‌کند. در اینجا گو اینکه مراتب حرکت دائماً حادث و فانی می‌شوند ولی این کلیِ حرکت یا حرکةٌمّا از همان آنِ اول در ضمن همین افرادی که متدرج هستند و علی‌الاتصال حادث و فانی می‌شوند، یعنی در ضمن افراد آنیه‌ای که بالقوه هستند وجود پیدا می‌کند.

حرکت با مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود وجوداً یکی است. پس چون یک حرکةٌمّا از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد که نامش حرکت توسطی است، در حرکت جوهری یک صورةٌمّا از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد. این صورةٌمّا در هر آنی با مرتبه‌ای از صورت متحد است و «ماده با صورةٌمّا» موضوع است برای حرکت در صور خاصه.

رفع استبعاد در مورد «صورةٌ مّا»

در اینجا مرحوم آخوند احتجاج و در واقع جدل می‌کند؛ یعنی از گفته‌های خود آقایان دلیل می‌آورد و می‌گوید شما نباید از این صورةٌمّا که ما در اینجا می‌گوییم وحشت کنید، چون خودتان همین را در باب کون و فساد گفته‌اید و بالاترش را گفته‌اید و تصور آنچه شما گفته‌اید از آنچه که ما در باب حرکت می‌گوییم به درجاتی مشکلتر است.

توضیح اینکه امثال شیخ که منکر حرکت در جوهر هستند، قائل به کون و فسادند؛ می‌گویند یک صورت فاسد می‌شود و صورت دیگر کائن می‌شود، نه اینکه صورتها به یکدیگر متصلند و یک واحد را تشکیل می‌دهند تا بشود حرکت. صورتی که در ماده است معدوم می‌شود و صورتی دیگر در ماده حادث می‌شود. در اینجا این سؤال برای فلاسفه از قدیم مطرح بوده است که آیا ماده واحد است یا کثیر؟ گفته‌اند ماده در ذات خودش نه واحد است و نه کثیر و در وحدت و کثرت تابع صورت خودش است. ما مطلب را در قالب یک مثال توضیح می‌دهیم.

قدما آب را یک عنصر می‌دانند و بخار را عنصر دیگر و آن را با هوا یکی می‌دانند و غیر از تبدیل آب به بخار، به تبدیل هوا به آب و آب به هوا هم معتقد هستند. آب مرکب است از صورت مائیه و ماده. وقتی آب تبدیل به هوا می‌شود این صورت زایل می‌شود و صورت جدیدی که همان صورت هوائیه باشد به جای آن می‌آید. پس ماده‌ای در اینجا

وجود دارد که قبلاً صورت مائیه داشت و حالا صورت هوائیه دارد. این ماده در ذات خود نه واحد است و نه کثیر، یعنی می‌تواند هم واحد باشد و هم کثیر و در وحدت و کثرت تابع صورت است. حال سؤال می‌کنیم که آیا این ماده‌ای که در آب بود و حالا مادهٔ هواست یک ماده است یا دو ماده؟ می‌گویند یک ماده است. می‌پرسیم وحدتش را از کدام صورت دارد؟ می‌گویند از یک واحد بالعموم دارد. این ماده باید با یک صورت باشد، حال یا با این صورت یا با آن صورت. می‌گویند به طور کلی وحدت ماده مستحفظ است به دو چیز: به یک «واحد بالعدد» که مقصودشان مفارق یا عقل مجرد است که ماده را ایجاد کرده است، و به یک «واحد بالعموم» که مقصود صوری است که بر ماده متبادل می‌شود.

برای توضیح مطلب معمولاً از این تمثیل استفاده می‌شود که خیمه احتیاج به عمود دارد و اگر عمود نباشد خیمه به زمین می‌افتد. خیمه احتیاج به عمود دارد ولی کدام یک از عمودها؟ آیا خیمه به عمودی بالخصوص نیاز دارد که از چوب خاص یا فلز خاص ساخته شده باشد؟ نه، خیمه به «عمودٌمّا» احتیاج دارد. خیمه به هیچ عمود خاصی نیاز ندارد ولی بی‌نیاز از عمود هم نیست و لذا هر عمودی که زیر این خیمه بگذاریم، خیمه می‌ایستد. اگر یک عمود را برداریم و بدون هیچ فاصله‌ای عمود دیگری زیر این خیمه بگذاریم، خیمه سر جای خود می‌ایستد چون خیمه به «عمودٌمّا» احتیاج دارد و خصوصیت عمود خاصی در اینجا دخالت ندارد. می‌گویند ماده هم همین طور است. محال است که ماده بتواند لحظه‌ای بدون صورت باقی بماند. ماده احتیاج به صورت دارد ولی کدام صورت؟ «صورةٌ مّا».

مرحوم آخوند می‌گوید شما که قائل به کون و فساد هستید صورتها را مثل عمودهای خیمه متبادل می‌دانید و می‌گویید یک صورت زایل می‌شود و صورتی دیگر جای آن را می‌گیرد، ولی ما که قائل به حرکت در جوهر هستیم قائل نیستیم که صور جدای از یکدیگرند، بلکه می‌گوییم این صور یک واحد متصل هستند که تعدد آنها بالاعتبار است، چون به سبب حرکت پدید می‌آیند. پس تشخص ماده به «صورةٌ مّا»یی که در ضمن یک صورت واحد متصل و به تعبیر دیگر در ضمن صور متعددی که تعدد آنها بالقوه است وجود دارد اسهل و اقرب به قبول عقل است از آنچه شما قائل هستید، زیرا شما می‌گویید ماده در ضمن صورةٌمّایی موجود است که این صورةٌمّا عبارت است از صورتی از میان صورتهایی که یکی باید برود و دیگری جایش را بگیرد. شما در آنجا می‌گویید که «العقل غیرمنقبضٍ» از اینکه وحدت هیولی و تشخص آن به صورةٌمّای متبادل محفوظ باشد؛

پس به طریق اولی عقل منقبض نمی‌شود از اینکه وحدت و تشخص هیولی به تبع صورةٌمّایی باشد که در ضمن صور منفصل از یکدیگر نیست؛ این صورةٌمّا در ذیل صور متعددی است که تعدد آنها بالقوه است نه بالفعل. پس مورد اخیر به طریق اولی باید برای شما قابل قبول باشد[۱].

پس مرحوم آخوند در اینجا این مطلب را قبول کرد که ما در باب حرکت جوهری هم نیازمند به موضوع هستیم ولی موضوع در اینجا ماده با صورةٌمّا است. صورةٌمّا همان طبیعت کلی صورت است. این صور اتصال دارد و وقتی افراد کلی طبیعی، یک متصل واحد را تشکیل بدهد به بقای افراد باقی است.

تخالف در کلام مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری

در جلسهٔ گذشته گفتیم که حکمای بعد از مرحوم آخوند متوجه این نکته شدند که ایشان در باب بقای موضوع در حرکت جوهری متخالف سخن گفته است. در بعضی کلمات تعبیر ایشان این است که ما در باب حرکت جوهری اصلاً احتیاجی به موضوع ثابت نداریم. مثلاً در فصل نوزدهم تحت عنوان «فی حکمة مشرقیة» مرحوم آخوند چنین گفت: «**فما ذکر فی الفصل السابق من أن موضوع الحرکة لابد و أن یکون أمراً ثابت الذات صحیح اذا عنی بموضوع الحرکة موضوعها بحسب الماهیة**» که موضوع به این معنی از موضوع باب حرکت بکلی خارج است. «**أو عنی به موضوع الحرکات الغیر اللازمة فی الوجود کالنقلة و الاستحالة و النمو**». اما در حرکات لازم که مقصود حرکت جوهری است این مطلب را قبول نداریم که حرکت نیازمند به موضوع ثابت است. بعد ایشان می‌گوید ما این مطلب را که موضوع باید مرکب از «مابالقوه» و «ما بالفعل» باشد در باب حرکت جوهری قبول نداریم:

> **و ما ذکر ایضاً فیه من أن موضوع الحرکة مرکب من مابالقوة و من مابالفعل قول مجمل یحتاج الی تفصیل، و هو أن الموضوعیة و العروض إن کانا فی الوجود کما فی الحرکات العارضة للجسم فحقّ أن موضوعها مرکب فی الخارج ... و إن کان العروض بحسب تحلیل العقلی کما فی اللوازم فالقابل و الفاعل**

۱. **اشکال:** ممکن است کسی بگوید ماده خودش در اینجا حرکت جوهری دارد و بنابراین ثباتی ندارد تا بتواند موضوع باشد.
استاد: قبلاً این را عرض کردیم و باز هم این مطلب را مطرح می‌کنیم.

هناک أمر واحد ... و کما أن ثبات الحرکة عین تجددها و قوتها علی الشیء عین فعلیة القوة علی ذلک الشیء فکذلک حکم ثبات مابه‌الحـرکة و هـی الطبیعة الکائنة فی الأجسام[۱].

در اینجا مرحوم آخوند کاملاً تصریح می‌کند که آنچه در فصل سابق بر فصل نوزدهم گفته است که حرکت نیازمند به یک موضوع ثابت است و آن موضوع ثابت باید از ما بالقوه و ما بالفعل مرکب باشد، در غیر حرکت جوهری صادق است. در حرکت جوهری، نه نیاز به موضوع ثابت داریم و نه به یک امر مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل تا وحدت حرکت را حفظ کند. از آنجا که طبیعت چیزی است که ثباتش عین تجددش و تجددش عین ثباتش است، در ثبات و وحدت خود نیاز به چیزی ندارد. پس در فصل نوزده ایشان چنین نظری را ارائه می‌دهد.

در بعضی کلمات دیگر که در همان فصل هم اشاره‌ای به این مطلب هست مرحوم آخوند می‌گوید که در باب حرکت جوهری مـوضوع ثـابت «مـاهیت» است و در بـعضی جاهای دیگر بر این مطلب تکیه می‌کند که چیزی که حافظ وحدت موضوع است «مفارق» است؛ یعنی آنکه کار موضوع را انجام می‌دهد و وحدت حرکت و وحدت مراتب مقوله را حفظ می‌کند امر مفارق است. بر این اساس چنین گفته شده است که بیانات مرحوم آخوند در باب موضوع در حرکت جوهری متخالف است.

آیا این تخالف واقعی است؟

کوششهای بسیاری شده است تا ببینند آیا ایشان واقعاً نظریات مختلفی ابراز کرده است و یا این نظریات با یکدیگر قابل جمع هستند؟

ما در اینجا ناچاریم مقداری از بحث جلسهٔ گذشته را دوباره مطرح کنیم. گفتیم در باب علت نیاز به موضوع در حرکت، ممکن است کسی بگوید که حرکت عرض است و عرض نیاز به موضوع دارد. این را رد کردیم؛ حرکت نه عرض است و نه جوهر، بلکه با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض. حرکت مثل وجود است که با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض.

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، فصل ۱۹، صص ۳ـ۶۲.

همچنین ممکن است کسی بگوید که حرکت از آن جهت نیازمند به موضوع است که در مقولات عرضی صورت می‌گیرد. چون مافیه‌الحرکه عرض است حرکت موضوع می‌خواهد و در واقع نیاز حرکت به موضوع به تبع مقوله‌ای است که حرکت در آن واقع می‌شود و چون قدما فقط به حرکت در مقولات عرضی قائل بوده‌اند گفته‌اند هر حرکتی موضوع می‌خواهد. پس مقوله‌ای که حرکت در آن هست نیازمند به موضوع است نه حرکت بما هو حرکت؛ پس حرکت اگر در جوهر باشد اصلاً نیازی به موضوع نداریم. بیان آقای طباطبایی تقریباً همین است.

بیان دیگر که بیانات گذشتهٔ مرحوم آخوند بیشتر بر آن تکیه داشت این بود که حرکت از آن جهت که حادث است و بلکه عین حدوث است و هر حادثی نیازمند به قوهٔ قبلی و مادهٔ حاملِ قوه است نیازمند به موضوع یعنی نیازمند به یک قابل است. اگر حرکتی در عالم صورت می‌گیرد، چاره‌ای نیست مگر اینکه یک مادهٔ حامل استعداد و نیز یک صورت در کار باشد ـ چون ماده به تنهایی نمی‌تواند موجود باشد ـ و این مرکب ماده و صورت، حرکت را قبول می‌کند ولو حرکت، حرکت جوهری باشد.

نظر چهارم که قبلاً گفته بودیم و در جلسهٔ گذشته بیان نکردیم این است که حرکت از آن نظر که نیاز به حافظ وحدت دارد نیازمند موضوع است. مرحوم آخوند جواب این مطلب را در گذشته داده است و بنا بر اصالت وجود این مسئله دیگر حل شده است. توضیح اینکه قدما می‌گفتند وقتی در مقوله‌ای حرکت صورت می‌گیرد، مخصوصاً اگر حرکت اشتدادی باشد، آن مقوله دارای انواع بالقوه است و هیچ کدام از انواع فعلیت ندارد. این انواع بالقوه نیازمند به یک حافظ وحدت هستند. موضوع که دائماً از نوعی از مقوله به نوع دیگر خارج می‌شود ملاک و حافظ وحدت این امور بالقوه است. مرحوم آخوند بر اساس فلسفهٔ خودش اثبات کرد که وجود خود آن مقوله ملاک وحدت آن است نه موضوع. در آنجا که قدما می‌گفتند: «التسود لیس بسوادٍ اشتدّ» ایشان به ظاهر این مطلب را قبول می‌کرد ولی بعد به گونه‌ای حرف زد که این مطلب رد می‌شد.

حاصل نظر مرحوم آخوند این بود که اگر شیء از نوعی از سواد به نوع دیگر حرکت می‌کند انواع بالقوه هستند ولی در اینجا یک وجود بالفعل برای سواد وجود دارد که حافظ وحدت مراتب سواد همین وجود است. حال اگر ما ملاک نیاز به موضوع را حفظ وحدت مراتب مافیه الحرکه بدانیم باز در باب حرکت در جوهر ما نیازمند به موضوع نیستیم همچنان که در باب حرکت در اعراض هم نیازمند به موضوع نیستیم، چون ملاک وحدت

وجود است. در هیچ جا به این دلیل، ما نیازی به موضوع نداریم؛ اگر نیاز به موضوع داشته باشیم به ملاک دیگری است.

با این توضیحات، اینکه مرحوم آخوند در اینجا اصرار دارد «ماده با صورةٌمّا» را موضوع باقی بداند، قطعاً روی همان نظری است که عرض کردم؛ یعنی این نظر که حرکت از آن جهت نیازمند به موضوع است که مادهٔ قابل می‌خواهد.

بنابراین سخن مرحوم آخوند کاملاً قابل توجیه است، به این بیان که هر مرتبه‌ای از مراتب حرکت قابل است برای مرتبهٔ دیگر. حرکت ترکیبی است از فعلیت و قوه، از قابلیت و مقبولیت. در باب حرکت در اعراض، قابل، جسم بود و مقبولْ عرض، ولی در باب حرکت در جوهر، هر مرتبه‌ای قابل است برای مرتبهٔ بعد و هر مرتبه‌ای مقبول است برای مرتبهٔ قبل، و در هر مرتبه‌ای ماده داریم با صورةٌما. چون مراتب از یکدیگر منفصل نیستند، تمام یک حرکت، سراسر قابلیت است و سراسر مقبولیت؛ تمام مراتب حرکت سراسر موضوع است و سراسر مافیه الحرکه. پس موضوع و ما فیه الحرکه یکی است و در عین حال ما واقعاً در اینجا موضوع داریم. پس چنین نیست که در باب حرکت در جوهر قابل نداریم.

مرحوم آخوند در اینجا اصرار دارد که در مورد حرکت توسطی چنین فرض کند که یک امر باقی از ابتدا تا انتهای حرکت وجود دارد. اما ایشان در فصل سی و سوم که تحت عنوان «فی ربط الحادث بالقدیم» می‌آید، نظر دقیقتر خود را بیان کرده است و در آنجا حرکت توسطی را انکار می‌کند. ایشان در آنجا می‌گوید اینکه می‌خواهید هرجا که حرکت قطعی هست، حرکت توسطی درست کنید صحیح نیست. آن حرکت توسطی شما عبارت است از کلی‌ای که آن کلی در ضمن همهٔ مراتب استمرار دارد در حالی که این یک امر انتزاعی است. حرف آخر مرحوم آخوند در باب حرکت توسطی همین است.

ولی ایشان در اینجا هنوز درگیر حرکت توسطی است. در اینجا مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید که در حرکت جوهری تمام مراتب، هم موضوعند و هم ما فیه الحرکه، و موضوع و ما فیه الحرکه در اینجا یکی است. عقل با اعتبار خودش مرتبهٔ قبلی را قابل و مرتبهٔ بعدی را مقبول می‌داند؛ مرتبهٔ قبلی موضوع است و مرتبهٔ بعدی مافیه الحرکه. به تعبیر دیگری که خود ایشان می‌گوید فعل و قبول در اینجا یکی است. اما در باب حرکت در عرض، اختلاف قابل و مقبول واقعی است یعنی واقعاً قابل غیر از مقبول است.

بنابراین، سخن مرحوم آخوند در باب اینکه حرکت جوهری هم موضوع می‌خواهد درست است. اگر می‌گوید موضوع «ماده با صورةٌمّا» است به اعتبار آن حرفی است که در

باب حرکت توسطی می‌گوید، ولی این بالاخره خالی از نوعی از مجاز نیست.

پس چنانکه گفتیم فرق موضوع و مافیه الحرکه در حرکت در جوهر تحلیلی است؛ یعنی مراتب حرکت را که در نظر بگیریم، تماماً موضوع است برای خودش، اما به این معنی که هر مرتبهٔ قبل، موضوع است برای مرتبهٔ بعد، و تفاوت یک مرتبه با مرتبهٔ بعد به تحلیل و تجزیهٔ عقل است. حرف مرحوم آخوند این است و بنابراین تضاد یا تخالفی میان نظرات ایشان نیست.

توجیه نظرات دیگر آخوند دربارهٔ موضوع حرکت

اما مراد ایشان از اینکه گاهی گفته است موضوع ماهیت است چیست؟ مقصود این است که اگرچه ما در باب حرکات اشتدادی قائل هستیم که تبدل ذات صورت می‌گیرد یعنی انواع عوض می‌شوند، اما در عین حال اجناس، خصوصاً جنس عالی عوض نمی‌شوند؛ تبدل انواع حد محدودی دارد. معنای تبدل انواع این نیست که این نوع می‌تواند به نوع دیگری که حتی در جنس‌الاجناس هم با آن شریک نیست تبدیل شود. اگر می‌گوییم در کیف تبدل انواع صورت می‌گیرد چنین نیست که کیف بتواند متبدل به کم و یا جوهر شود، بلکه یک ماهیت جنسی و لااقل همان ماهیت مقوله در اینجا محفوظ است. این هم حرف درستی است[1].

می‌رویم سراغ مواردی که ایشان مسئلهٔ مفارق و عقل مجرد را در باب موضوع دخالت داده است. اینکه ایشان عقل مجرد را دخالت داده است، در طول این مطلب است نه در عرض آن. ایشان مدعی است که وحدت حرکت به خودش است چه حرکت عرضی و چه حرکت جوهری، ولی همان‌طور که وجود عرض قائم به وجود جوهر است، قهراً وحدت عرض هم ـ چون عین وجودش است ـ قائم به وحدت جوهر است. باز همان‌طور که وجود جوهر مادی، قائم به یک عقل مجرد است قهراً وحدت جوهر مادی هم تابع وحدت عقل مفارق است.

---

۱. [استاد متأسفانه پاسخ ایرادی را که در جلسهٔ سی‌وچهارم دربارهٔ موضوع بودن ماهیت در حرکت جوهری ذیل عنوان «اقوال دیگر مرحوم آخوند در باب موضوع در حرکت جوهری» (پاراگراف اول) مطرح کردند در اینجا متعرض نشده‌اند.]

موضوع در حرکت کمّی

در باب حرکت در کم، حکما دچار یک مشکل علمی هستند. خیلی از مسائل هست که از نظر حسی امر واضحی است، ولی وقتی پای تحلیل فلسفی به میان می‌آید به اشکال برخورد می‌کند. یکی از حرکات تقریباً محسوس، حرکت کمّی است که از نظر قدما امر واضحی بوده است گرچه با توجه به نظر امروزی‌ها کار یک مقدار مشکل شده است.

حرکت کمّی چیست؟ اینکه گیاهی یا کودکی رشد می‌کند و بر ابعادش افزوده می‌شود مثالهایی برای حرکت کمی است. همچنین آنچه که قدما «تخلخل» و «تکاثف» می‌نامیدند ـ مثلاً اینکه هوا در اثر تخلخل ابعادش اضافه می‌شود و یا در اثر تکاثف حجمش کاهش می‌یابد ـ حرکت کمی است. اولی را تزیّد و دومی را تنقّص می‌نامیدند.

چنانکه گفتیم بر مبنای نظریات امروز حرکت کمّی به حساب آوردن آنچه قدما حرکت کمّی می‌دانستند، مشکل است. مثلاً در مورد جنین که در رحم حرکت کمّی می‌کند قدما چون جنین را یک متصل واحد می‌دانستند فکر می‌کردند که دائماً بر حجم این متصل واحد افزوده می‌شود، ولی امروز که فرضیهٔ سلولها پیدا شده و معلوم شده است که ازدیاد حجم عبارت از ازدیاد سلولهاست، روشن گردیده که رشد جنین در واقع حرکت کمی نیست، بلکه اضافه شدن شیئی از خارج است بر شیء دیگر. اینکه بر یک خرمن گندم، گندم اضافه کنیم، حرکت کمّی نیست. حرکت کمّی این است که از درون در ابعاد جسم افزایش پیدا شود. بنا بر نظریات امروز، در ابعاد هیچ جسم [در حال رشدی] افزایش پیدا نمی‌شود، بلکه جسم به همان ابعاد اولیه خود هست و ذراتی در کنار آن قرار می‌گیرد.

نظر شیخ اشراق غیر از آن چیزی است که امروزه می‌گویند. او مدعی است که وقتی مقداری به مقدار اول اضافه می‌شود، مقدار اول بکلی معدوم می‌شود نه اینکه بر حجم مقدار اول افزوده می‌شود. به عقیدهٔ شیخ اشراق وقتی یک جسم نامی رشد می‌کند هر مقدار جدید که حاصل می‌شود مقدار اول معدوم می‌شود. پس اصلاً حرکت نیست زیرا دائماً مقدار جدید می‌آید و مقدار اول معدوم می‌شود، نه اینکه شیء افزایش مقداری پیدا کند.

شیخ‌الرئیس سخت دچار اشکال شده است که چگونه حرکت کمّی نباتات و حیوانات را توجیه کند و در بسیاری از کتابهایش از حل مسئله اظهار عجز کرده است. او در پاسخ بعضی از تلامیذ خود ـ که ظاهراً بهمنیار است ـ توضیح مفصلی داده و گفته است که در

الاصول المشرقیة[۱]، خوض عظیمی در این مسئله در باب حیوان کرده است. اما در باب نباتات اظهار تردید کرده و گفته است شاید حرکت نبات این‌طور باشد و شاید آن‌طور باشد و احتمالات بسیاری به صورت «لعلّ» ذکر کرده و در آخر هم در مورد هیچ‌کدام جزم پیدا نکرده است. بعد هم گفته است که باید کوشش کرد تا حقیقت کشف شود و کسی نباید ناامید شود: «و **أما ما علیه الجمهور من اهل النظر فلیجتهد ... و لا ییأس من روح الله**»[۲]. بعد شاگرد دوباره به استاد نامه می‌نویسد که «**إن أنعم الشیخ أدام الله علوه باتمام الکلام ... کانت المنة اعظم**» و از او می‌خواهد مطلب را تکمیل کند. شیخ در جواب می‌نویسد اگر بتوانم؛ یعنی نمی‌توانم. مرحوم آخوند می‌گوید پس معلوم می‌شود که شیخ از حل مسئله عاجز بوده است و این عجز از این جهت است که نمی‌توانسته است بیان کند که موضوع در حرکت کمّی چیست.

اشکال مشترک در حرکت کمّی و حرکت جوهری

اشکالی که شیخ در آنجا گرفتار بوده است عین اشکالی است که در باب حرکت جوهری مطرح است. اگر اشکال حرکت جوهری حل شود، اشکال حرکت کمّی هم حل می‌شود.

شیخ که در باب حرکت جوهری در تصور موضوع دچار اشکال بوده، جبراً باید در باب حرکت کمّی هم دچار اشکال می‌شده است، چرا؟ این «چرا» را در این جلسه توضیح می‌دهم و بقیهٔ مطلب را در جلسهٔ آینده بحث خواهیم کرد.

گفتیم در حرکت در عرض تصور موضوع با اشکال مواجه نیست. موضوع جوهر است و مافیه الحرکه عرض است. پس در باب حرکت در کمّ هم نباید اشکالی وجود داشته باشد. پس شیخ علی‌القاعده باید این‌طور می‌گفت که در حرکت کمی، موضوع خود جسم است و کمیت جسم هم مافیه‌الحرکه است. پس در ظاهر، موضوع خیلی روشن است. ولی

۱. شیخ الرئیس کتابی داشته است به نام **الاصول المشرقیه** که از آن چیزی جز یک مقدمه و قسمتهای مختصری از منطق در دست نیست. می‌گویند اگر آن کتاب به دست می‌آمد از همهٔ کتابهای شیخ بهتر بود، چون شیخ در مقدمه می‌گوید من در سایر کتابهایم مجبور بودم از قدمای یونانی پیروی کنم ولی حال می‌خواهم کتابی بنویسم که از پیروی دیگران آزاد باشد و عقاید خاص خودم را بیان کنم. این کتاب که معلوم نیست شیخ چه مقدار از آن را نوشته بوده، اخیراً به همان صورت ناقص در مصر چاپ شده است. از بعضی از عباراتی که مرحوم آخوند در جلد اول **اسفار** آورده است معلوم می‌شود به قسمتهایی از **الاصول المشرقیه** دسترسی داشته است.

۲. فصل ۲۴، ص ۹۲.

در اینجا رازی هست که آن راز شیخ را دچار اشکال کرده است و آن این است که حرکت کمّی به گونه‌ای است که بسیار شبیه حرکت جوهری است و بلکه شاید بعد بگوییم که حرکت کمّی اصلاً نوعی از حرکت جوهری است.

توضیح اینکه اگرچه فلاسفه کمیت را عرض برای جسم می‌دانند ولی پس از تحلیل دقیق به اینجا می‌رسند که کمیت، عرض تحلیلی است نه عرض عینی و خارجی. در عرض عینی و خارجی، معروض در خارج وجودی دارد و عرض هم در خارج وجودی دارد و این وجود خارجی عرض غیر از وجود خارجی معروض، و عارض بر جوهر است. مثلاً کیف، أین و وضع این‌طور است. ولی کمیت، وجود مستقلی از وجود جسم ندارد تا بتوان گفت که جسم در خارج وجودی دارد و کمیت وجودی دارد و وجود کمّ عارض وجود جسم می‌شود. کمیت در خارج عین جسم است و فرق میان جسم که جوهر است و کم که عرض است یک فرق ذهنی است از قبیل فرق میان مبهم و متعین یا مطلق و مقید.

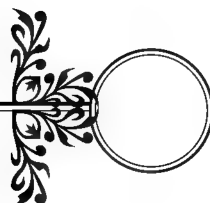
ما در خارج، انسان عالم و انسان غیرعالم، انسان سفید و انسان غیر سفید داریم ولی انسان مطلق در خارج نداریم. بله، قید چیز دیگری است: «تقیدٌ جزء و قیدٌ خارجی». فرق مطلق و مقید فرق ذهنی است؛ یعنی یک شیء را گاهی مطلق اعتبار می‌کنیم و گاهی مقید. جسم عبارت است از جوهری که قابل ابعاد سه‌گانه است بدون اینکه تناهی یا عدم‌تناهی را در نظر بگیریم، و به فرض تناهی بدون اینکه تناهی در حد خاصی را در نظر بگیریم. همان صرف جسم را که مبهم در نظر می‌گیریم می‌شود جوهر. عروض تعین برای امر مبهم، در عقل است.

این است که می‌گوییم کمیت، عرض تحلیلی یعنی عرض عقلی است. جسم تعلیمی که کمیت است و جسم طبیعی در خارج عیناً یک چیز هستند و فرقشان صرفاً ذهنی و تحلیلی است. پس اینکه می‌گوییم وقتی جنین رشد می‌کند جوهر در جسم تعلیمی خودش حرکت می‌کند، این جسم تعلیمی در خارج، همان خود جسم است. پس در خارج فرقی میان جسم و کم نیست و حرکت در این عرض در واقع حرکت در خود جسم است و بنابراین در حرکت کمّی، هم موضوع و هم مافیه‌الحرکه خود جسم است. پس اشکال در حرکت کمی با اشکال در حرکت در جوهر یکی می‌شود و موضوعی باقی نمی‌ماند. این است که شیخ درمانده است که موضوع را چه چیز قرار دهد.

مرحوم آخوند می‌گوید با آنچه ما در باب حرکت در جوهر گفتیم که ماده با صورةٌمّا موضوع است و صور خاص ما فیه‌الحرکه هستند اشکال در حرکت کمّی حل می‌شود و ما

می‌توانیم برای حرکت کمّی موضوعی تصویر کنیم. تفصیل مطلب را در جلسهٔ بعد عرض خواهیم کرد.





جلسهٔ سی و ششم

بسم الله الرحمن الرحیم

«و الشیخ الرئیس أیضاً استصعب ذلک واعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت ...»[1].
بحث دربارهٔ ضرورت موضوع ثابت و باقی در هر حرکت و از آن جمله در حرکت جوهری بود. گفتیم اینکه هر حرکتی نیازمند به یک موضوع ثابت و باقی است امری است که مورد قبول حکما و فلاسفه است و همین خود باعث شده است که امثال بوعلی حرکت جوهری را انکار کنند. گفته‌اند اگر حرکت در مقولات عرضی باشد موضوع یا متحرک در مقوله، جوهر است و این متحرک در جمیع مراتب حرکت، ثابت و باقی است. پس ما در اینجا متحرک و مافیه‌الحرکه که از ارکان حرکت هستند هردو را داریم ولی اگر بنا باشد خود جوهر مافیه‌الحرکه باشد در این صورت در مورد موضوع حرکت دچار اشکال می‌شویم.

خلاصهٔ نظر مرحوم آخوند در باب موضوع حرکت جوهری

دیدیم که مرحوم آخوند در اینجا بنای سخنشان بر این است که ما قبول می‌کنیم که هر حرکتی نیازمند به متحرک است و باید نوعی مغایرت میان متحرک و مافیه‌الحرکه باشد؛ با

---

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۲۴، ص ۹۰.

این حال در حرکت جوهری، هم متحرک جوهر است و هم مافیه‌الحرکه جوهر است.

ممکن است کسی این مطلب را که در حرکت جوهری، هم متحرک و هم مافیه‌الحرکه داریم به این نحو تفسیر کند که هر مرتبه‌ای از جوهر موضوع یا قابل است برای مرتبهٔ دیگر، که این همان بیانی است که خود ما با استفاده از بیانات مرحوم آخوند عرض کردیم. ولی مرحوم آخوند در اینجا بیش از این می‌خواهد بفرماید. ایشان ضمن اینکه در اینجا قبول می‌کند که حرکت جوهری هم مانند حرکات دیگر موضوعی می‌خواهد که به نحوی با مافیه‌الحرکه مغایر باشد در عین حال می‌گوید هم موضوع ثابتِ باقی در جمیع مراتب حرکت، جوهر است و هم آن مراتب حرکت که موضوع در آن سیلان پیدا می‌کند جوهر است.

مافیه‌الحرکه در حرکت جوهری چیست؟ مسلماً مافیه‌الحرکه صورت است؛ در این بحثی نیست. البته صورت منحصر به صورت جسمانی نیست، یعنی صورت منحصر به جرمیت نیست. جرمیت، صورت جسمیه است و جسم علاوه بر جرمیت، یک سلسله صور نوعیه دارد که حالّ در جسمیت است که آنها را صور نوعیه می‌نامیم.

در حرکت جوهری متحرک چیست؟ آیا در حرکت جوهری، حرکت در ماده صورت می‌گیرد یا در صورت یا در هر دو؟ ماده یعنی هیولای اولی نمی‌تواند به تنهایی موضوع حرکت جوهری باشد زیرا چیزی که فلسفه آن را ماده می‌داند، غیر از چیزی است که فیزیک آن را ماده می‌داند. مادهٔ فیزیکی از نظر فیلسوف مجموع ماده و صورت است. مادهٔ فلسفی، یک حقیقت مبهم و لامتحصل است و اصلاً به خودی خود حکمی ندارد غیر از قوه بودن. اینجاست که مرحوم آخوند می‌گوید «ماده با صورةٌمّا» موضوع است و «صور بخصوصیاتها» مافیه‌الحرکه هستند. پس موضوع یا امر باقی عبارت است از «ماده با صورةٌمّا»، و امری که این موضوع در آن جریان دارد و مراتب آن را طی می‌کند و در آن حرکت می‌کند خصوصیات صور متبدل است. این نظر مرحوم آخوند در اینجاست.

بعد ایشان می‌گوید اینکه می‌گوییم ماده با صورةمّا موضوع است و صور خاصه مافیه‌الحرکه هستند اختصاص به حرکت در جوهر ندارد [و شبیه چنین مطلبی در مورد حرکات عرضی هم صادق است]. مثلاً در حرکت کیفی یا أینی هم مطلب از همین قرار است. اگر در مورد حرکت أینی می‌گوییم جسم، موضوع و أین، مافیه‌الحرکه است و جسم در أین حرکت می‌کند، در آنجا هم «جسم مع أینٍ مّا» موضوع است و خصوصیات أیون، مافیه‌الحرکه است. آیا جسمی که حرکت می‌کند بلاأین حرکت می‌کند؟! جسمی که حرکت

أینی می‌کند همیشه متلبس به أینٌ‌مّا است. پس «جسم با أینٌ مّا» موضوع است.

در حرکت وضعی هم «جسم مع وضعٍ‌مّا» موضوع است نه جسم مطلق؛ همیشه جسم با وضعٌ‌مّا متحرک در اوضاع است. پس خیال نکنید که ما چون قائل به حرکت جوهری هستیم و هر حرکتی نیازمند به موضوع است می‌خواهیم برای حرکت در جوهر موضوع دست و پا کنیم و لذا می‌گوییم «ماده مع صورة مّا» موضوع است. اگر قائل به حرکت جوهری هم نبودیم باز در مورد حرکات عرضی همین حرف را می‌زدیم و می‌گفتیم که «جسم مع کیفٍ مّا»، «جسم مع اینٍ مّا» و «جسم مع کمٍّ مّا» موضوع است.

پس اینکه در حرکت جوهری «ماده مع صورةٍ مّا» متحرک در مراتب صور است راه حلی است که مرحوم آخوند در اینجا ذکر می‌کند و این بحث در کلمات خود ایشان دنباله و بلکه دنباله‌ها دارد و بعد از ایشان محل بحث و ایراد بسیاری واقع شده است که ان‌شاءالله اگر عمری بود به آن بحثها هم خواهیم پرداخت.

حل اشکال در حرکت کمّی

بعد ایشان می‌گوید از اینجا راه حلی برای مشکلی که متأخرین[1] در باب حرکت در کمّ گرفتار آن بوده‌اند پیدا می‌شود. فلاسفه به دو نوع حرکت کمّی قائل هستند. یک نوع حرکت کمّی که در جمادات هم وجود دارد و از مختصات نباتات و حیوانات نیست «تخلخل و تکاثف» نامیده می‌شود. قدما معتقدند که برای جمادات مثل سنگ و آهن علی‌رغم نداشتن قوهٔ نامیه و در نتیجه نداشتن نمو، این امکان وجود دارد که انبساط پیدا کنند و بر ابعاد آنها افزوده شود (تخلخل)، و یا برعکس، انقباض پیدا کرده از حجم آنها کاسته شود (تکاثف)[2].

---

۱. مقصود از متأخرین در اینجا فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی است زیرا این سؤال برای حکمای قبل از اسلام مطرح نبوده است.

۲. به عقیدهٔ قدما جسم توپر است ولی امروزه معتقدند که اجسام از مجموع اتمها تشکیل شده‌اند و در داخل هر اتمی خلأ وجود دارد. یک قطعه آهن یک شیء مُسمت و توپر به نظر می‌آید، اما در واقع خلأ درون جسم از ملأ آن به مراتب بیشتر است و لهذا امکان دارد که یک جسم بسیار بزرگ به اندازهٔ یک گلولهٔ بسیار کوچک دربیاید.
این با بحثی که قدما می‌کردند تفاوت دارد. قدما معتقد بودند که برای جسم ـ اگرچه توپر است ـ امکان اینکه کوچک بشود هست. مثلاً امکان اینکه زمین به اندازهٔ یک گردو کوچک شود هست. همچنین
←

نوع دیگر حرکت کمّی، نموی است که در نباتات و حیوانات به وسیلهٔ تغذیه صورت می‌گیرد. به عقیدهٔ قدما کار قوهٔ غاذیه این است که یک مادهٔ خارجی را می‌گیرد و آن را آماده می‌کند تا نبات یا حیوان از آن استفاده کند. این استفاده نه به این شکل است که این مادهٔ غذایی به گیاه یا حیوان ضمیمه می‌شود، بلکه این ماده واقعاً به مادهٔ دیگری تبدیل می‌شود به این نحو که صورت مادهٔ غذایی تغییر می‌کند و صورت نبات یا حیوان را به خود می‌پذیرد. پس این‌طور نیست که بدون اینکه ماده از خارج بیاید نبات یا حیوان، بزرگ یا کوچک شود (این تخلخل و تکاثف است) و نیز این‌طور نیست که مادهٔ خارجی با حفظ صورتش ضمیمهٔ این شیء شود، بلکه در طیّ عمل جذب، مادهٔ غذایی صورت خودش را رها می‌کند و صورت آن نبات یا حیوان را به خود می‌گیرد و مجموعاً متصل واحد می‌شود. این معنی تغذیه در نبات و حیوان از نظر قدماست.

حکما امثال بوعلی، هم در تفسیر رشد و نمو و هم در تفسیر تخلخل و تکاثف دچار اشکال شده‌اند. البته مرحوم آخوند در اینجا فقط رشد نبات و حیوان را مورد بحث قرار می‌دهد و بحث دربارهٔ تخلخل و تکاثف در فصل بعد خواهد آمد. ما هم فعلاً فقط دربارهٔ این نوع حرکت کمّی بحث می‌کنیم. این را هم قبلاً توضیح دادیم که چرا این اشکال در مورد اعراض دیگر مثل کیف پیش نمی‌آید. کیف یک عرض محمول بالضمیمه است و واقعاً منضم به جوهر می‌شود، ولی کمیت، عین خود جسم است و فرق بین کم و جسم طبیعی یک فرق اعتباری و تحلیلی است. پس وقتی می‌گوییم در حرکت کمّی کمّ تغییر کرده است، در واقع خود حقیقت جسم تغییر کرده و نوعی حرکت در ذات و جوهر جسم صورت گرفته است و خود جوهر جسم است که عوض شده است. پس موضوع ثابت در اینجا چیست؟

شیخ در جواب این اشکال درمانده است و در جواب سؤال شاگرد خود فقط شقوق و احتمالاتی ذکر کرده است: آیا در باب حرکت در کمّ، اساساً قائل به موضوع ثابت بشویم یا نشویم؟ اگر قائل به موضوع ثابت نشویم، آنوقت باید از این مطلب که در هر حرکتی موضوع از نوعی از مافیه‌الحرکه به نوع دیگر خارج می‌شود و در مراتب حرکت، انواع متمیزند و حافظ وحدت، موضوع است دست برداریم. ناچار باید بگوییم که اعداد

ـ این امکان وجود دارد که زمین بسیار بزرگتر از آنچه هست بشود یعنی این را در ذات خودش می‌پذیرد. قدما این را می‌گفتند «تخلخل و تکاثف» و آن را یک نوع حرکت کمّی به حساب می‌آوردند.

مافیه‌الحرکه با یکدیگر اختلاف دارند. در این صورت نمی‌توانیم بگوییم این اعداد بالقوه هستند زیرا اگر اعداد بالقوه باشند باید موضوعی داشته باشیم که در این مراتب حرکت کند. وقتی موضوعی در کار نیست این مراتب کمیت باید بالفعل باشند. از طرف دیگر چون حرکت مثل هر امر ممتد دیگری تا بی‌نهایت قابل انقسام است اگر این اعداد بالفعل باشند لازم می‌آید غیرمتناهی محصور بین حاصرین واقع شود. پس نمی‌توانیم بگوییم در حرکت کمّی موضوع ثابت نداریم.

ممکن است بگوییم موضوع در اینجا به تعبیر من مثل آن چیزی است که در مورد اجزای اصلی در معاد می‌گویند؛ یک جزء اصلی باقی می‌ماند و باقی اجزاء جذب اشیاء دیگر می‌شود. چه بسا وقتی نبات حرکت می‌کند یکی از عناصرش ثابت می‌ماند و تغیر در سایر عناصر روی می‌دهد. شیخ می‌گوید این یک تحکم است. چه فرقی بین یک عنصر مثل خاک و عنصر دیگر مثل آب هست که شما می‌گویید یک عنصر ثابت است و عناصر دیگر تغییر می‌کنند؟

بعد می‌گوید بیایید بحث را روی صورت ببریم و در باب نبات بگوییم آن امر ثابت نفس نباتی است و وقتی نبات تغذیه می‌کند مواد آن تغییر می‌کند. پس صورت، ثابت و مواد متکثر است. صورت در ابتدا حالّ در مقدار خاصی از ماده است و بعد که به سبب تغذیه، مقداری ماده افزوده می‌شود این نفس نباتی، صورت مادهٔ دیگر هم هست. شیخ می‌گوید این هم امر معقولی نیست. هر صورتی حالّ در مادهٔ خاص خودش است و هر ماده‌ای اختصاص به صورتی خاص دارد. امکان ندارد که صورتی متعین در ماده‌ای باشد و بعد بال خودش را روی یک مقدار دیگری از ماده گسترش دهد.

احتمال دیگری که شیخ می‌دهد این است که صورت که همان نفس نباتی است قائم به مقداری از ماده است که از ابتدا وجود داشته است و باقی موادی که اضافه می‌شود زوائدی هستند که متعلق این صورت یا نفس نیستند. مثلاً در مورد نبات بگوییم که هر نباتی یک بذر اولیه دارد که به تدریج رشد می‌کند و صورتی که محفوظ است، از اول به مقداری از ماده تعلق دارد. بعد اگرچه مواد دیگری به سبب تغذیه پیدا می‌شود ولی این مواد بیگانه هستند. مادهٔ این صورت همان اولی است و بس. بعد خود شیخ می‌گوید این احتمال هم صحیح نیست زیرا موادی که وارد می‌شوند با مواد قبلی تفاوتی ندارند و هر دو بر ابعاد نبات می‌افزایند. بعد شیخ احتمالات دیگری را مطرح می‌کند ـ که بعد، از روی متن می‌خوانیم ـ و در آخر هم یک نظر قطعی ارائه نمی‌دهد.

مرحوم آخوند می‌گوید پس معلوم می‌شود حل این مطلب برای شیخ امر غیرمقدوری بوده است ولی به بیانی که ما گفتیم مشکل حل می‌شود. ما در مورد حرکت جوهری گفتیم که «ماده مع صورةٍ مّا» موضوع است؛ در اینجا هم همین را می‌گوییم. آنچه که در حرکت کمّی موضوع است و باقی است ماده است با صورةٌمّا و مقدارٌمّا، که البته فرق صورت و مقدار در اینجا فرقی اعتباری و تحلیلی است. پس با این بیان، اشکال به کلی رفع می‌شود و این شقی است که شیخ ذکر نکرده است.

برهان فصل و وصل

بعد مرحوم آخوند مطلب دیگری در ذیل بیان خود مختصراً ذکر می‌کند و در فصل بعد که تحت عنوان «فی توضیح ما ذکرنا فی تحقیق الحرکة الکمیة» خواهد آمد این مطلب را به تفصیل بیان می‌کند. یک مسئلهٔ تقریباً مشکلی در فلسفه مطرح است که توضیح خواهم داد و من یک وقت که اقوال مرحوم آخوند را جمع می‌کردم از جمله موارد معدودی که به نظرم رسید که در میان کلمات ایشان نوعی تضاد و تناقض دیده می‌شود، همین جا بود[۱].

فلاسفه در باب اثبات هیولای اولی و مادهٔ اولی براهینی اقامه می‌کنند که یکی از آن براهین، برهان فصل و وصل است. ما در اینجا نمی‌خواهیم به تفصیل همهٔ مقدمات آن برهان را ذکر کنیم. خلاصهٔ بیان حکما این است که هر جسمی یک متصل واحد یعنی یک امتداد و کشش واحد است و حکما معتقدند که وحدت اتصالی مساوی با وحدت شخصی است؛ یعنی هر متصل واحد، شخص واحد است. وقتی متصل واحدی را که شخص واحد است به دو قسم منقسم می‌کنیم، حس چنین خیال می‌کند که این دو نیمه عین همان واحد قبلی است، منتها این دو نیمه قبلاً به هم چسبیده بودند و حال از هم جدا هستند و در اینجا هویت چیزی تغییر نکرده است. فلاسفه مدعی هستند که مطلب از این قرار نیست. وقتی جسمی که متصل واحد است به صورت دو جسم درمی‌آید، واقعاً هویت در اینجا تغییر کرده است. اینده که الآن موجودند آن شیء واحد قبلی نیستند که یکی نیمی از آن و دیگری نیم دیگری از آن باشد بلکه مشابه آن هستند. به تعبیر دیگر آن صورت معدوم شده و دو صورت دیگر از نو به وجود آمده است.

---

۱. [استاد در اواخر همین جلسه متذکر می‌شوند که ممکن است راهی برای توجیه این تخالف وجود داشته باشد و تفصیل آن به مباحث فصل بعد ارجاع داده شده است.]

یک اشکال مهم

من به اینکه این برهان درست است یا نادرست و بررسی دقیق آن فعلاً کاری ندارم و فقط می‌خواهم نتیجه‌گیری در اینجا [یعنی **اسفار**] را عرض کنم. بر این برهان ایراد بسیار مهمی می‌توان وارد کرد.

قدما می‌گویند با عمل فصل، صورت شیء اول معدوم می‌شود ولی ماده‌اش معدوم نمی‌شود. چنین به نظر می‌آید که همان یک آب است که به صورت دو آب درآمده است؛ همان یک جسم است که به صورت دو جسم درآمده است. به عقیدهٔ قدما این طور نیست که یک صورت جسمیه به صورت دو صورت جسمیه درآمده باشد، بلکه آن ماده که سابقاً دارای یک صورت جسمیه بود، صورت جسمیه‌اش معدوم شده و حالا دارای دو صورت جسمیه شده است. بنابراین «هٰذیّت» یا «اوئیت» در اینجا به ماده است نه به صورت؛ امر باقی میان دو حالت، ماده است نه صورت. صورت اول معدوم شد و به جای آن صورت دیگری به وجود آمد ولی ماده همان ماده است. ماده قبلاً دارای صورت واحد بود و حالا دارای دو صورت شده است.

اشکال این است که ماده از خودش تعینی ندارد و تعین آن به صورت است. وقتی صورت اول معدوم شد آیا ماده ولو در یک آن بدون صورت باقی ماند؟ ماده در یک آن هم نمی‌تواند بدون صورت باشد. این یک مثل عامیانه است که بگوییم مَثَل ماده مَثَل یک خیمه است که به عمودٌمّا احتیاج دارد. برای تعویض عمود خیمه، معمولاً یک عمود دیگر می‌گذارند و خیمه برای مدتی دارای دو عمود است و بعد عمود اول را برمی‌دارند. خیمه حداقل به یک عمود نیاز دارد و گذاشتن دو عمود برای آن مانعی ندارد. ولی ماده نمی‌تواند در یک آن دارای دو صورت باشد. ماده همیشه باید با یک صورت باشد ولی کدام صورت؟ صورت اول که معدوم شده است و دو صورت دیگر هم بعداً حادث شده است.

حکما می‌گویند ماده در ضمن صورةٌمّا محفوظ است و در کوچکترین جزء زمان هم ماده بدون صورت نبوده است، یعنی میان زوال یک صورت و حدوث صورت بعدی تخلل زمان نشده است. خود مرحوم آخوند در جای دیگری ـ نه در باب حرکت جوهری ـ برهان اقامه کرده که چنین چیزی محال است. اگر میان صورتها وحدت اتصالی نباشد محال است که صورتی برود و صورت دیگری بیاید ولو اینکه بگوییم این امر در یک آن صورت می‌گیرد. برای تحقق تبادل صورتها حتماً باید بین صورتها وحدتی در کار باشد. در باب حرکت جوهری آقای طباطبایی تمام تکیه‌شان روی همین مطلب است؛ یعنی در میان

تمام براهین حرکت جوهری آن برهانی که نظر ایشان را بیش از هر برهان دیگر جلب کرده همین است که تبادل صورتها بدون وحدت اتصالی میان صورتها محال است. این یک اشکال در باب برهان فصل و وصل.

در مورد موجودات زنده اشکال بیشتر است. مثالی خود مرحوم آخوند در باب ماهیت در بحث مربوط به جنس و فصل و ماده و صورت ذکر کرده است و آن این است که آیا اگر درخت زنده‌ای را ببُریم چه چیزی معدوم می‌شود و چه چیزی موجود می‌شود؟ صورت نوعیه معدوم می‌شود اما صورت جسمیه چطور؟ اینجاست که اضطرابی در کلمات مرحوم آخوند دیده می‌شود. ایشان در بعضی کلمات خود می‌گوید که صورت جسمیه هم معدوم می‌شود که این حرفی است که پذیرفتن آن خیلی مشکل است زیرا طبق این نظر ما خیال می‌کنیم درختی که اینجا افتاده است همان درختی است که یک ساعت پیش در اینجا ایستاده بود و این جسم همان جسم است و لذا علامتی که روی تنهٔ درخت زنده گذاشته بودیم همچنان هست. حس این طور خیال می‌کند ولی در واقع آن جسم و آن صورت جسمیه از ماده سلب شده و یک صورت صد درصد مشابه افاضه شده است. مرحوم آخوند گاهی این‌طور می‌گوید ولی در جای دیگر می‌گوید این حرفها چیست که وقتی درختی را قطع می‌کنیم اصلاً بکلی آن جسم زنده معدوم شده و جسم جدیدی پیدا شده است؟! حتی به این تعبیر می‌گوید که این حرفها «یاوه‌گویی» است.

جسم به معنای ماده و جسم به معنای جنس

مرحوم آخوند در میان کلماتش حرفی دارد که ممکن است توجیه کنندهٔ همهٔ اینها باشد و آن مطلبی است که در فصل آینده می‌آید، که ما نمی‌خواهیم بحث مفصل فصل بعد را در این جلسه مطرح کنیم. البته ایشان در همین فصل در قالب چند سطر مطلبی را به طور خلاصه می‌گوید و آن این است که ایشان مدعی می‌شود که در این‌گونه حرکات، صورت نوعیه باقی است ولی ماده تغییر می‌کند. این حرف دقیقی است و ایشان از این مطلب حتی در مسائل معاد نتایجی می‌گیرد. ایشان می‌گوید وقتی جسمی مثل جسم نامی، حیوان یا انسان در مراحلی و مراتبی حرکت می‌کند آنچه که ملاک وحدت است و ژباقی است صورت نوعیه است ولی ماده دائماً تغییر می‌کند و «شیئیّة الشیء بصورته لا بمادته». مثلاً قوهٔ نمو در جسم نامی باقی است ولی آن جسمی که قوهٔ نمو در آن حلول کرده است دائماً متبدل می‌شود؛ آن جسم دائماً تغییر می‌کند ولی [قوهٔ] نمو باقی است، نامی باقی

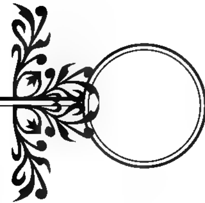
است. وقتی که می‌گوییم یک شیء جسم نامی است یعنی جسم تغییر می‌کند ولی نامی باقی است.

اینجاست همان مسئلهٔ معروفی که مرحوم آخوند مکرر دربارهٔ آن بحث می‌کند که آیا جسمی که تغییر می‌کند جسم به معنای ماده است یا جسم به معنای جنس است؟ می‌گوید جسم به آن معنی که ماده است تغییر می‌کند نه به آن معنی که جنس است. این توضیح را در اینجا عرض کردم تا چند سطری که مرحوم آخوند در ذیل کلامش در این فصل به طور مجمل آورده تا حدی روشن شده باشد. فرق میان جسم به اعتباری که ماده است و جسم به اعتباری که جنس است خودش داستان درازی دارد که ان‌شاءالله در ضمن فصل آینده دربارهٔ آن بحث می‌کنیم.



متن اسفار

(همراه توضیحات استاد هنگام تدریس)



فصل ۱۸

فی تحقیق موضوع الحركة و أن موضوعها هل الجسم ام غیره[۱]

لمّا علمت أنّ الحركة حالة سيالة[۲] لها وجود بين القوة المحضة و الفعل المحض يلزمها أمر متصل تدريجى قطعى لاوجود له على وصف الحضور و الجمعية الاّ فى الوهم[۳] يجب أن يكون شىء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركه؛ فإما أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوة أو أمراً بالفعل، و محال أن يكون بالقوة، إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشىء أصلا لا بالقوة و لا بالفعل. فبقى أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً بالفعل، و ذلک إمّا أن يكون

۱. الاسفار الاربعه، ج ۳، م ۷، ف ۱۸، ص ۵۹.

۲. دربارهٔ تعبیر «حالة سیاله» در ضمن درس [در جلسهٔ هجدهم] به تفصیل توضیح داده شد.

۳. مرحوم آخوند در اینجا اشاره‌ای به بحث حرکت قطعیه و حرکت توسطیه می‌کند. گفتیم که برخی معتقدند که آن حرکتی که در خارج وجود دارد حرکت توسطیه است که یک شیء ثابت، باقی و مستمر است اما شیءِ سیلانی و ممتد به امتداد زمان که نامش حرکت قطعیه است اصلاً در خارج وجود ندارد. برخی می‌گویند حرکت قطعیه که دائماً حادث و فانی می‌شود وجود دارد و ما یک امر باقی به نام حرکت توسطی در خارج نداریم. قبلاً دیدیم که خود مرحوم آخوند تمایل به این نظر داشت که هردو در خارج وجود دارد؛ یعنی حرکت دارای دو حیث است، از یک حیث امری است ثابت و مستمر و از حیث دیگر امری است که سیلان دارد. ایشان در اینجا بر همین اساس مطلب را بیان کرده است.

بالفعل من كل وجه أو لايكون كذلك؛ و الاول محال إذ الّذى يكون بالفعل من كلّ الوجوه يكون مفارقاً لا علاقة بينه و بين المادة أصلا، و كل ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوة الى الفعل، فلا معنى لكونه متحركاً إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام[۱]، فكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة، و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه مابالقوة إذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له بعد فلايصح أن يكون المجرد عن المادة يطلب بالحركة أمراً. و أيضاً الحركة أمر طار على الشيء المتحرك و يجب أن يكون فى الشيء الّذى يطرء له شيء معنىً مّا بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنىً مّا بالقوة، و المفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهراً مركب الهوية ممابالقوة و ممابالفعل جميعاً و هذا هو الجسم.

واعلم أنه لايجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان[۲]

الأول: لانّ الحركة عرض بل أضعف الأعراض، لأنها متحركيّة الشيء بالمعنى النسبي[۳] لا ما به يتحرك الشيء[۴]، فلايصح أن يكون صورة لموجود جوهرى و لايتحصّل الشيء بما هو أنقص وجوداً منه[۵].

و الثانى: لأنك علمتَ أنّ موضوعها الجسم بالفعل، و لايصح أن يوجد جسم عام مبهم إلّا فى العقل بل الموجود من الجسم ما قد تحصّل نوعاً خاصاً.

و الثالث: لأنّ الحركة لا توجد أنواعها بالفعل مستقرة و ما لايوجد بالفعل لاينوّع

---

۱. در باب مجردات می‌گویند: «كل ما امكن له بالامكان العام فهو حاصل له». هرچه برای مجرد حاصل نیست محال است برای آن حاصل شود و هرچه حصول آن برای مجرد محال نیست قطعاً بالفعل برای آن حاصل است و بنابراین حرکت در مجردات معنا ندارد.

۲. اشاره به اینکه دیگران به چند صورت برای این مطلب دلیل آورده‌اند ولی ما آن را قبول نداریم.

۳. اعراض نسبی را «اضعف الاعراض» می‌گویند.

۴. در بحث تعریف حرکت که در گذشته مطرح کردیم شیخ از فیثاغورس این تعریف را نقل کرده بود که حرکت عبارت است از غیریت. شیخ گفت این تعریف درست نیست زیرا حرکت عین غیریت نیست بلکه «ما به الغیریه» است. مرحوم آخوند به شیخ ایراد گرفت و گفت تعریف فیثاغورس قابل توجیه است زیرا از حرف شیخ چنین برمی‌آید که حرکت «ما به التجدد» است، یعنی چیزی است که ملاک تجدد است در صورتی که حرکت «نفس تجدد» است.

۵. منوّع شیء، ملاک فعلیت شیء و ملاک تحصل آن است. امکان ندارد جوهر که از عرض «اقوی وجوداً» است به عرض متحصل شود.

أمراً بالفعل[۱].

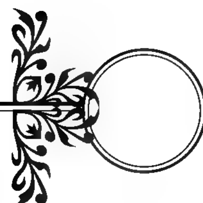
و الرابع: إنّ الحركة لو كانت مقومة لنوع لَعُدم[۲] بالسكون، و لَعُدم بعدم أجـزاء تـلك الحركة[۳] فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل، فثبت أنّ الحركة تعرض للجسم بعد تقومه. هذا غاية ما قيل فی هذا المقام و ستسمع كلاماً فيه تنوير القلب.



۱. این البته حرف دقیقی است که بعد باید ببینیم مرحوم آخوند چگونه به این استدلال جواب می‌دهد.

۲. این «لَعُدِمَ» به نوع برمی‌گردد نه به حرکت.

۳. چون بخشی از منوع هم که از بین برود آن نوع باید معدوم شود.



فصل ۱۹

فی حکمة مشرقیة

اعلم أنّ الحرکة لمّا کانت متحرکیة الشیء لأنها نفس التجدد و الانقضاء فیجب أن یکون علته القریبة أمراً غیرثابت الذات و إلّا لم ینعدم أجزاء الحرکة، فلم تکن الحرکة حرکة و التجدد تجدداً بل سکوناً و قراراً؛ فالفاعل المزوال[۱] لها أمر تکون الحرکة لازمة له فی الوجود بالذات[۲]، و کل ما کانت الحرکة من لوازم وجوده فله ماهیة غیر الحرکة لکنّ الحرکة لا تنفک عنه وجوداً، و کل ما یکون من لوازم وجود الشیء الخارجی فلم‌یتخلل الجعل بینه و بین ذلک اللازم[۳] بحسب نحو وجوده الخارجی فیکون وجود

۱. «المزاول» صحیح است نه «المزوال».
۲. گفتیم که علت قریب حرکت باید امری «غیرثابت‌الذات» باشد. امر غیرثابت‌الذات را دو جور می‌توان فرض کرد که مرحوم آخوند آن را بیان نکرده‌اند. یک فرض این است که امر غیرثابت‌الذات به معنای غیر ثابت‌الماهیه باشد که عدم القرار جزء ماهیت آن است مثل مقولهٔ «أن یفعل» و «أن ینفعل». فرض دوم این است که مراد از ذات در «غیرثابت‌الذات» هویت وجودی باشد؛ یعنی ماهیت آن امر دارای ثبات باشد ولی وجود آن متصرم باشد. سخنی که مرحوم جلوه در اینجا دارد به همین جمله می‌خورد. ایشان می‌گوید چه مانعی دارد که فاعل مزاول حرکت به نحوی باشد که حرکت عین «ذات» آن باشد نه اینکه عین وجودش باشد. این مطلب را بعد مطرح می‌کنیم.
۳. چون مناط تخلل جعل، امکان است. دو امری که میانشان رابطهٔ ضرورت یا امتناع برقرار است از

الحركة من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب[۱]؛ فالفاعل القريب للحركة لابدّ أن يكون ثابت الماهية متجدد الوجود. و ستعلم أنّ العلة القريبة فی كلّ نوع من الحركة ليست إلّا الطبيعة[۲]، و هی جوهر يتقوّم به الجسم و يتحصّل به نوعاً[۳] و هی كمال أول لجسم طبيعی من حيث هو بالفعل موجود. فقد ثبت و تحقق من هذا أنّ كل جسم أمر متجدد الوجود سيّال الهوية و إن كان ثابت الماهية[۴]، و بهذا يفترق عن الحركة لأنّ معناها نفس التجدد و الانقضاء، و بهذا ثبت حدوث العالم الجسمانی و جميع الجواهر

← جعل مستغنی هستند. اولی را «استغنای فوق جعل» و دومی را «استغنای دون جعل» می‌نامند.

۱. این عبارت اخیر مشوش است و مرحوم حاجی هم در اینجا به زحمت افتاده است. معنای عبارت به این نحو که در متن آمده چنین است: «پس وجود حرکت از عوارض تحلیلی وجود فاعل قریب حرکت است». این معنایش این است که اگر مثلاً یک حرکت أینی داشته باشیم وجود این حرکت أینی از عوارض تحلیلی وجود فاعل این حرکت یعنی طبیعتی است که آن را به وجود آورده است. این مطلب نادرست است.

حاجی چنین توجیه می‌کند که منظور از «وجود الحرکه»، «تجدد وجود الطبیعه» است در حالی که وجود حرکت غیر از تجدد وجود طبیعت است [و بنابراین] این توجیه، تبرّعی است. گذشته از این، در این صورت مرجع ضمیر در «فاعلها القریب» چیست؟ حاجی می‌گوید در اینجا صنعت «استخدام» به کار رفته است. اینجا مقام فصاحت و بلاغت نیست تا جای به کارگیری صنعت استخدام باشد. معنای عبارت طبق توجیه حاجی چنین می‌شود: «پس تجدد وجود طبیعت از عوارض تحلیلی وجود تجدد طبیعی است که فاعلِ حرکت عرضی است».

بهتر آن است که بگوییم این غلط نسخه است. کلمهٔ «وجود» را که برداریم جمله اصلاح می‌شود و در این صورت معنای عبارت چنین است: «پس حرکت از عوارض تحلیلی وجود فاعل قریب حرکت می‌شود» و دیگر احتیاجی هم به استخدام نیست. در باب طبیعت، حرکت فاعل ندارد چون حرکت از لوازم ذات است، از لوازم وجودِ فاعل حرکت است. هرجا که حرکت، فاعل داشته باشد حرکت از لوازم وجود فاعلش است ولی آن حرکتی که از لوازم است خودش دیگر فاعل ندارد.

۲. ما تا اینجا به طور سربسته گفتیم که علت حرکت باید ثابت‌الذات یعنی ثابت‌الماهیه و متجددالوجود باشد ولی نگفتیم علت حرکت چیست. حال می‌گوییم علت حرکت، خود طبیعت است چون ما قبلاً اثبات کردیم که علت حرکات عرضی خود طبیعت است. پس طبیعت همیشه عین سیلان است.

۳. این پاسخ سؤالی است که قبلاً توسط یکی از حضار [در جلسهٔ بیستم] مطرح شد که مراد از این طبیعت چیست؟ می‌گوید طبیعت، صورت نوعیه است و صورت نوعیه مقوم جسم است یعنی ماهیت جسم به آن وابسته است نه اینکه ماهیت جسم مثلاً به ماده و صورت جسمیه است و صورت نوعیه هم یک امر عرضی و خارج از ذات باشد آن طور که شیخ اشراق می‌گوید.

۴. مراد این است که در اینجا برخلاف مقولهٔ أن یفعل و أن ینفعل، تجدد عین ماهیت نیست زیرا وقتی که وجود متجدد است ماهیت هم به تبع وجود متجدد است و دیگر ثبات در ماهیت معنی ندارد چرا که ماهیت از خودش حکمی ندارد.

الجسمانية و سائر أعراضها[۱] فلكية كانت أو عنصرية[۲]. فما ذكر في الفصل السابق من أنّ موضوع الحركة لابدّ و أن يكون أمراً ثابت الذات صحيح إذا عني بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية[۳] لأنّ موضوع التجدد يكون التجدد عارضاً له، فهو بحسب ذاته و ماهيته غيرمتجدد، أو عني به موضوع الحركات الغير اللازمة في الوجود[۴]

---

۱. از کلمهٔ «سائر اعراضها» آقای طباطبایی خواسته‌اند چنین استفاده کنند که چون یک معنای «سائر» جمیع است، معلوم می‌شود که جمیع اعراض در حرکتند. این به ظاهر منافی است با بحثهایی که مرحوم آخوند در آینده مطرح خواهد کرد که حرکت فقط در پنج مقوله واقع می‌شود (جوهر، کم، کیف، أین و وضع) ولی در پنج مقولهٔ دیگر (أن یفعل، أن ینفعل، متی، اضافه و جده) حرکت واقع نمی‌شود.

آیا این دو نظر با یکدیگر منافات دارند؟ آقای طباطبایی مبنایی در اینجا دارند که از مختصات ایشان است و بحث عالی و لطیف و خوبی هم هست و کلاً ایشان یک سلسله نظرات ابتکاری در باب حرکت دارند. ایشان معتقدند که اعراض به تبع جوهر همیشه در حرکتند. به عنوان مثال جسم حتی در وقتی که در مکان ساکن است، در مکان در حرکت است. یا این جسم که الآن سفید است در سفیدی‌اش در حال حرکت است. اینکه می‌بینیم جسم دارد حرکت می‌کند و یا سفیدی آن در حال تغییر است از باب «حرکت در حرکت» است. ایشان از باب حسن ظن می‌گویند این سخن مرحوم آخوند در اینجا که جوهر در جمیع اعراض خود حرکت می‌کند اشاره به همان مبنایی است که ما داریم و مرحوم آخوند در اینجا قبول کرده که حرکت اختصاص به پنج مقوله (جوهر و چهار مقولهٔ عرضی معروف) ندارد.

البته در اینجا فقط اشاره‌ای در کلام مرحوم آخوند است و اگر ایشان به این مبنا معتقد بود باید [تغییری]* در حرفهایی که بعد می‌آید می‌داد. [توضیح نظریه مرحوم علامهٔ طباطبایی در اواخر جلسهٔ بیست‌وهفتم آمده است.]

* [نوار نامفهوم است.]

۲. این یکی از نتایجی است که مرحوم آخوند از حرکت جوهری می‌گیرد. دیگران که قائل به کون و فساد بودند می‌گفتند صورتها، نفوس و نیز اعراض، حادثند ولی قائل بودند که ماده حادث نیست و همچنین اجسام فلکی و نفوس فلکی حادث نیستند چون کون و فسادی در آنها نیست. اما بنا بر مسلک مرحوم آخوند اصلاً در عالم طبیعت، اعم از فلکی و عنصری، هیچ امر ثابتی نداریم. حتی مرحوم آخوند در اینجا تعبیر می‌کند که جوهر و جمیع اعراضش در حرکت است. در عالم دست روی هیچ چیزی نمی‌توان گذاشت که ثابت باشد. از مادهٔ جوهری تا صور جسمیه، صور نوعیه، نفوس انسانی، نفوس فلکی و حتی اجسام فلکی که به نظر ما ثابت می‌آیند همه در حرکتند یعنی دائماً در حال تجدد و حدوث هستند. پس دیگر قدیم زمانی نداریم. هرچه داریم نه تنها حادث است بلکه عین حدوث است. این تنها اشاره‌ای است که مرحوم آخوند در اینجا می‌کنند و بعد در جاهای دیگر از جمله الهیات بالمعنی الاخص مفصلاً در این باره بحث می‌کنند.

۳. چنانکه گفتیم، این «إذا»یی است که هیچ کس نگفته است.

۴. آقای طباطبایی در مورد عبارت «الحرکات الغیراللازمة فی الوجود» می‌گویند این عبارت «مفهوم» دارد: معلوم می‌شود که حرکات عرضی‌ای داریم که از جوهر قابل انفکاک نیستند. پس برخی حرکات ←

كالنقلة و الاستحالة و النمو.

و ما ذكر أيضاً فيه من أنّ موضوع الحركة مركب من ما بالقوة و ما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل، و هو أنّ الموضوعية و العروض إن كانا فى الوجود[۱] كما فى الحركات العارضة للجسم فحقٌّ أنّ موضوعها مركب فى الخارج من أمر به يكون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمراً فى كلّ زمان الحركة و من أمر يكون بالقوة متحركاً، لأنّ كلّ جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن و يزول عنه و هو هو بحاله و إن كان العروض بحسب التحليل العقلى[۲] كما فى اللوازم؛ فالقابل و الفاعل هناك أمر واحد[۳]، و القوة و الفعليّة[۴] جهة واحدة أى ما بالقوة عين مابالفعل، كلّ منهما متضمن للآخر، و كما أنّ ثبات الحركة عين تجددها و قوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات مابه‌الحركة و هى الطبيعة الكائنة فى الاجسام فإنه عين تجددها الذاتى[۵].

و تحقيق هذا المقام أنه لمّا كانت حقيقة الهيولى هى القوة و الاستعداد كما علمت و حقيقة الصورة الطبيعية لها الحدوث التجددى كما سينكشف لک زيادة الانكشاف

← عرضی داریم که سکون‌پذیر هستند و برخی حرکات عرضی داریم که سکون‌پذیر نیستند. مثلاً یک نوع حرکت در أین داریم که قابل سکون نیست برخلاف حرکت ظاهری أین که سکون‌پذیر است.

۱. یعنی این عروض، عینی باشد نه تحلیلی.

۲. یعنی اگر عروض، عروض تحلیلی باشد و بحث روی لوازم ذاتی بیاید.

۳. شاید کسی گمان کند که مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید همان نوع قابلیت و فاعلیتی که در حرکات عرضی هست در اینجا هم هست با این تفاوت که در اینجا قابل و فاعل یکی است. مرحوم آخوند قبلاً توضیح دادند که در جاهایی که فعلیت و قبول واقعی نیست محال است قابل و فاعل در کار باشد و بنابراین مقصود روشن است. در مواردی که قابلیت و فاعلیتی در کار نیست و فقط انتزاع است (مثل زوجیت و اربعه) اصطلاح این است که می‌گویند قابل و فاعل یکی است. پس این مساوی است با اینکه بگوییم در اینجا قابلیت و فاعلیتی نیست.

۴. قوه و فعلیتی که در اینجا می‌گوییم قوه و فعلیت ذهنی است و غیر از قوه و فعلیتی است که در باب حرکات می‌گوییم.

۵. از «و کما أن ثبات الحرکة...» مرحوم آخوند پاسخ آن سؤال مقدری را می‌دهد که قبلاً توضیح دادیم و ای کاش ایشان آن سؤال مقدر را ظاهر کرده بود چون خیلی به آن احتیاج داریم. مرحوم آخوند گاهی اطنابهای زیادی دارد و گاهی ایجازهای مخل. گفتیم سؤال مقدر این است که ما در حرکت جوهری از حرکت به عنوان حرکت صرف‌نظر می‌کنیم، نمی‌گوییم حرکت نیازمند به موضوع است تا گفته شود حرکت از لوازم است نه از عوارض، پس موضوع نمی‌خواهد. ما بحث را روی منشأ انتزاع حرکت یعنی خود متحرک می‌بریم. در اینجا خود متحرک در نیازمند بودن به موضوع نظیر حرکت در حرکات عرضی است. در حرکت جوهری اگرچه حرکت موضوع نمی‌خواهد ولی چون متحرک امری است که آناً فآناً حادث می‌شود موضوع می‌خواهد.

فللهیولی فی کلّ آن صورة اخری بالاستعداد، و لکلّ صورة هیولی اخری یلزمها بالإیجاب[۱] لما علمت أنّ الفعل مقدم علی القوة، و تلک الهیولی أیضاً مستعدة لصورة اخری غیر الصورة الّتی توجبها لا بالاستعداد و هکذا لتقدم الصورة علی المادة ذاتاً و تأخر هویتها الشخصیة عنها زماناً[۲]؛ فلکل منهما تجدد و دوام بالاخری لا علی وجه الدور المستحیل کما[۳] یستبین علیک کیفیته فی مباحث التلازم بینهما، و لتشابه الصور فی الجسم البسیط ظُنّ فیه صورة واحدة مستمرة لا علی وجه التجدد[۴] و لیست کذلک بل هی واحد بالحدّ و المعنی لا بالعدد الشخصی[۵] لأنها متجددة متعاقبة فی کل آن علی نعت الاتصال[۶] لا بأن یکون امور متباینة متفاصلة لیلزم ما یلزم علی أصحاب الجزء[۷].

۱. رابطهٔ هیولی با صورت، رابطهٔ استعدادی است و رابطهٔ صورت با هیولی رابطهٔ ایجابی است چون صورت علت فاعلی هیولی است و هیولی علت استعدادی صورت.
۲. بحث تقدم و تأخر ماده و صورت [در فصل هفدهم] گذشت.
۳. هرکدام از هیولی و صورت به تبع دیگری تجدد و دوامی دارد یعنی هر دو به هم نیازمندند: هیولا نیاز ایجابی به صورت دارد و صورت نیاز استعدادی به هیولی دارد، ولی این دو نیاز چون از دو جهت مختلف است مستلزم دور نیست.
۴. صور در جسم بسیط با یکدیگر متشابه هستند ولی در واقع این صور دائماً در حال جریان هستند، مثل آبی که جریان داشته باشد. آنچه در این لحظه حضور دارد در لحظهٔ بعد نیست و آنچه در لحظهٔ بعد می‌آید در لحظهٔ قبل نبوده است ولی آنقدر درجات این آب شبیه به یکدیگرند که انسان گمان می‌کند در مدتی که کنار آب می‌نشیند یک شیء را تماشا می‌کند و حال آنکه در هر لحظه چشمش به چیزی می‌افتد که غیر از آن چیزی است که در لحظهٔ قبل بوده است.

گشت مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار

۵. اینکه مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید «لا بالعدد الشخصی» قابل مناقشه است و با مبنای خودشان جور در نمی‌آید زیرا این صورت حتی به حسب عدد شخصی هم یکی است. بعد ایشان توضیح می‌دهد که مقصود این است که این صور این‌گونه نیست که جدای از یکدیگر باشند.
۶. «علی نعت الاتصال» یعنی وحدت شخصی، چون همیشه خود مرحوم آخوند می‌گوید وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی. ناچار باید بگوییم مقصود مرحوم آخوند از عدد شخصی که در «لا بالعدد الشخصی» نفی کرده است شخصیت وحدت اتصالی نیست، بلکه از قبیل شخصیتی است که در امور بسیطی که هیچ مراتبی ندارند وجود دارد. نمی‌توان گفت که مرحوم آخوند در تعبیر «لا بالعدد الشخصی» اشتباه کرده است چون این، امری است که از مسلّمات نظریات ایشان است.
۷. یعنی یک نوع جزء لایتجزی در مراتب حرکت قائل شویم.

فصل ۲۰



فی إثبات الطبیعة لکل متحرک و أنها هی المبدء القریب لکل حرکة، سواء کانت الحرکة طبیعیة او قسریة او إرادیة

أما إذا کانت الاولی فظاهر أنّ فاعلها الطبیعة، و أما إذا کانت قسریة فلأنّ القاسر العلّة المعدة و المعد علّة بالعرض و لذلک یزول القسر و الحرکة غیرمنقطعة بعد. و أیضاً لابدّ من انتهاء القواسر إلی الطبیعة أو الإرادة، و أما إذا کانت إرادیة فإنّ النفس إنما تحرّک الجسم باستخدام الطبیعة، و کثیر من اولی البحث و إن زعموا أنّ النفس هی الفاعلة القریبة للحرکات المنسوبة إلی الإرادة لکنّ التحقیق أنّ المبدء القریب لها بعد تحقق التخیل و الإرادة و الشوق هو القوة المحرکة للعضلة و الاوتار و الرباطات[1]، و تلک القوة هی بعینها طبیعة تلک الأعضاء و الآلات جعلت مطیعة إیاها لأنها منبعثة عن النفس علی الأعضاء لتدبیر البدن بواسطتها، و نحن نتیقن بالوجدان فضلا عن البرهان أنّ الأمر الممیل للجسم و الصارف له من مکان إلی مکان أو من حالة إلی حالة لا یکون الّا قوة فعلیة قائمة به و هی المسمّاة بالطبیعة.

۱. تا وقتی که نفس هست این قوا در استخدام نفس هستند و نفس است که به اینها جهت می‌دهد. مسئلهٔ استخدام و «فاعلیت بالتسخیر» مسئلهٔ مهمی است و فاعلیت تسخیری از ابتکارات فلاسفهٔ اسلامی است.

فالمبدء القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلّها تابعة للصورة المقومة و هي الطبيعة، و لهذا عرّفها الحكماء بانها مبدء أول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض، و قدبرهنوا أيضاً على أنّ كل ما يقبل الميل من خارج فلابدّ و أن يكون فيه ميل طباعي[1]. فثبت أنّ مزاول الحركة[2] مطلقاً لايكون إلّا طبيعة، و قد علمت أنّ مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية، و لو لم يكن سيالاً متجدداً لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت.

و الحكماء كالشيخ الرئيس و غيره معترفون بأنّ الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة إلّا أنهم قالوا لابدّ من لحوق التغير لها من خارج[3] كتجدد مراتب

---

۱. یکی از آقایان پس از پایان درس قبل سؤال کردند که آیا ما دلیلی داریم بر اینکه در هر جسمی باید طبیعتی وجود داشته باشد و به عبارت دیگر هر جسمی باید صورت نوعیه داشته باشد؟ عقیدهٔ این فلاسفه این است که ما «جسم مطلق» یعنی جسمی که متعین به هیچ تعینی از تعینات صورت نوعیه نباشد و نفس جسمیت منوعش باشد نداریم. می‌گویند محال است جسمی داشته باشیم که فقط جسم باشد و مبدئیت برای هیچ اثری در آن وجود نداشته باشد. یکی از ادلهٔ آنها ـ چنانکه خواهد آمد ـ این است که می‌گویند آیا اگر چنین جسمی داشته باشیم، می‌توان از خارج در آن حرکتی ایجاد کرد؟ بعد می‌خواهند اثبات کنند که هر چیزی که میلی از خارج بپذیرد باید مبدأ میل در درون خودش باشد. حال این برهان درست است یا درست نیست در آینده بحث خواهد شد. مرحوم آخوند در اینجا فقط به این مطلب اشاره می‌کند و می‌خواهد بگوید که دیگران این مطلب را قبول دارند.

۲. یعنی علت قریب حرکت.

۳. بوعلی این مطلب را قبول دارد که علت متغیر، متغیر است و باز قبول دارد که اگر جسمی حرکت می‌کند علت حرکت، خود طبیعت جسم است. حتی این را هم می‌پذیرد که مادام که برای آن علت (طبیعت) تغیری پیدا نشود، آن علت نمی‌تواند منشأ حرکت باشد؛ اگر جسمی حرکتی به وجود می‌آورد باید در خود آن جسم هم تغیری پیدا شود. ولی از نظر بوعلی آن تغیری که باید پیدا بشود یک سلسله تغیرات عرضی است و او سخنی از تغیر ذاتی به میان نمی‌آورد. اگر سنگی از بالا به سمت پایین می‌آید طبیعت سنگ علت این حرکت است. طبیعت سنگ اگر ثابت باشد نمی‌تواند این حرکت را به وجود بیاورد، پس باید متغیر باشد. چگونه متغیر باشد؟ بوعلی آن تغیر را یک تغیر عرضی فرض می‌کند نه یک تغیر ذاتی؛ یعنی باید تغیری از خارج بر جسم عارض شود.

مثلاً یک جسم الآن دارای یک درجه از قرب به مرکز است. این جسم با درجه‌ای از قرب که دارد مبدأ می‌شود برای درجهٔ اول حرکت، ولی درجهٔ اول حرکت به نوبهٔ خود درجهٔ دیگری از قرب به وجود می‌آورد. مثلاً قربی که صد سانتی‌متر است به قرب نود و نه سانتی‌متر تبدیل می‌شود. پس بر اثر حرکت، جسم در حالت جدید قرار می‌گیرد. جسم در حالت سابق، علت مرتبهٔ اول حرکت بود و در حالت دوم علت مرتبهٔ دوم حرکت است و باز مرتبهٔ دوم حرکت، حالت سوم را برای جسم به وجود می‌آورد. پس برای جسم حالات جدید به وجود می‌آید و جسم در هر حالتی منشأ مرتبه‌ای از حرکت

←

قرب و بعد من الغاية المطلوبة فی الحركات الطبيعية و كتجدد أحوال اخرى فی الحركات القسرية و كتجدد الإرادات و الأشواق الجزئية المنبعثة عن النفس علی حسب تجـدد الدواعی الباعثة لها علی الحركة[۱].

← می‌شود. اینجاست که مرحوم آخوند به شیخ ایراد می‌گیرد و می‌گوید چنین چیزی محال است. تجدد مراتب قرب و بعد تا به یک تجدد ذاتی بازنگردد مشکلی را حل نمی‌کند که در این باره به تفصیل بحث خواهد شد.

پس شیخ این اصل را که مبدأ حرکات عرضی طبیعت است قبول دارد و باز اصل دوم را که تا برای طبیعت تغیری رخ ندهد نمی‌تواند منشأ حرکت باشد می‌پذیرد ولی به عقیدهٔ او آن تغیراتی که باید برای طبیعت رخ بدهد تغیرات عرضی است که همان تجدد مراتب قرب و بعد است.

۱. شیخ در مورد حرکات ارادی چه می‌گوید؟ می‌گوید در حرکات ارادی من با ارادهٔ خودم علت حرکت می‌شوم. مثلاً از اینجا حرکت می‌کنم و تا مدرسهٔ فیضیه می‌روم. من حرکتِ تا مدرسهٔ فیضیه را اراده می‌کنم و بعد هزار قدم برمی دارم. در اصول هم این بحث مطرح شده که آیا در اینجا من در ابتدا یک اراده می‌کنم و همان یک اراده است که منشأ این هزار قدم متوالی می‌شود یا هر قـدمی یک ارادهٔ جداگانه دارد منتها در شعور آگاه من منعکس نیست؟ بعضی می‌گویند من در اینجا تـنها یک اراده می‌کنم و برای هر قدمی یک اراده نمی‌کنم؛ همان اراده‌ای که من در ابتدا کردم کافی است که مرا به مقصد برساند البته اگر مانعی پیش نیاید. لهذا در حال راه رفتن با دیگران حرف می‌زنم، یا دارم فکر می‌کنم و در یک عالم دیگری هستم و یکمرتبه متوجه می‌شوم که به مقصد خودم رسیده‌ام.

شیخ و امثال او این مطلب را قبول ندارند و حق هم با آنهاست. می‌گویند: ارادهٔ اول یک ارادهٔ کلی است و ارادهٔ کلی محال است که مبدأ یک عمل شخصی شود. مطلب از این قرار است که از آن ارادهٔ کلی ابتدا یک ارادهٔ جزئی منبعث می‌شود. وقتی اراده می‌کنم که تا مدرسهٔ فیضیه بروم از این ارادهٔ کلی ارادهٔ برداشتن قدم اول منبعث می‌شود. به دنبال آن یک ارادهٔ جزئی دیگر برای برداشتن قـدم دوم حاصل می‌شود و همین‌طور. دائماً ارادهٔ بعد از اراده و شوق بعد از شوق و میل بعد از میل در من پیدا می‌شود ولی لزومی ندارد که انسان به هرکدام از این اراده‌های جزئی توجه هم داشته باشد. ممکن است انسان اراده و شوق برایش تجدید بشود و بدان توجه هم داشته باشد و ممکن است اراده و شوق برای انسان پیدا بشود و به آن توجه نداشته باشد یعنی یک «شعور غیرملتفت الیه» باشد.

شیخ می‌گوید من که فاعل این حرکت هستم، در من هم دائماً تغییر پیدا می‌شود ولی نه به این معنا که در جوهر من تغییر پیدا می‌شود، بلکه این تغییر، عرضی است. اراده یک صفت نفسانی است و دائماً ارادهٔ بعد از اراده برای من پیدا می‌شود. ارادهٔ اول من منشأ قدم اول می‌شود و بعد قـدم اول مـنشأ پیدایش ارادهٔ دوم، و ارادهٔ دوم منشأ قدم دوم، قدم دوم منشأ ارادهٔ سوم می‌شود و به همین ترتیب مرتباً حرکتی علت اراده‌ای، و اراده‌ای علت حرکتی می‌شود و به این ترتیب تا انتهای حرکت ادامه پیدا می‌کند.

در روان‌شناسی نیز نظیر این مسئله مطرح است که البته نظر روان‌شناسان با نظر فلاسفهٔ ما متفاوت است و در واقع دو نوع تفسیر است نه اینکه آزمایشهای علم روان‌شناسی نظری مخالف نظر فلاسفه را اثبات کرده باشد. وقتی انسان برای اولین بار می‌خواهد یک کار فنی را انجام بدهد، شعور و قوای

←

أقول: ما ذكروه غيرمجد فی صحة ذلک[1] فإنّ تجدد هذه الأحوال و تغيرها فی آخر الأمر ينتهی لامحالة إلى الطبيعة لما قدعرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة، و علمت أنّ النفس لاتكون مبدء الحركة إلّا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها. فتجددُ ما هی مبدء له يستدعی تجددها ألبتة.

فإن قيل: إنهم صحّحوا استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا فی كل حركة سلسلتين: إحداهما سلسلة أصل الحركة و الاخرى سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب و بعد من الغاية. قالوا فالثابت كالطبيعة مع كل شطر من إحدى السلسلتين علة لشطر من الاخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا فی ربط الحادث بالقديم.

أقول: هذا الوجه غيركاف فی استناد المتغير إلى الثابت و ارتباط الحادث بالقديم فإنّ الكلام[2] فی العلة الموجبة للحركة لا فی العلة المعدة لها، و لابدّ فی كل معلول من علة

← ادراکی او روی آن کاملاً متمرکز می‌شود. انسانی که برای اولین بار می‌خواهد بنویسد، وقتی قلم به دست می‌گیرد، چنان حواسش متوجه نوشتن است که حتی وقتی نوک قلم را روی کاغذ فرود می‌آورد با توجه این کار را انجام می‌دهد. اما پس از مدتی تمرین بدون اینکه اصلاً توجهی داشته باشد در مدت بسیار کوتاهی یک صفحه مطلب می‌نویسد. یا انسانی که تازه می‌خواهد به زبان جدید صحبت کند با تأنی بسیار زیادی سخن می‌گوید ولی همین قدر که تکلم به آن زبان به صورت ملکه و عادت درآمد این کلمات پشت سر یکدیگر از دهانش بیرون می‌آید بدون اینکه متوجه باشد. تفسیر علم روان‌شناسی این است که هرچه ملکه و عادت در مورد یک کار زیادتر شود از حوزهٔ شعور و آگاهی خارج می‌شود و به حوزهٔ کارهای طبیعی وارد می‌شود و گویی یک نوع حرکت نزولی پیدا می‌شود، زیرا امری که مربوط به مرتبهٔ شعور است کم‌کم حالت طبیعی پیدا می‌کند و طبیعت، بدون شعور و آگاهی آن را انجام می‌دهد. برعکس، این فلاسفه معتقدند که دلیل این امر آن است که آگاهی به حد کمال می‌رسد نه اینکه عادت سبب می‌شود که شیء از حوزهٔ آگاهی بیرون برود. فلاسفه معتقدند که این در نتیجهٔ کمال آگاهی است، منتها من «علم به علم» ندارم، توجه به آگاهی خودم ندارم. گاهی انسان کاری را آگاهانه انجام می‌دهد و توجه به آگاهی خودش هم دارد ولی گاهی انسان کاری را آگاهانه انجام می‌دهد بدون اینکه توجه داشته باشد و این ناشی از کمال آگاهی است نه خروج از حوزهٔ آگاهی و ورود به حوزهٔ ناآگاهی. البته در نظریات متأخرتر در روان‌شناسی گفته‌اند که شعور ناآگاه، هم شعور است و هم ناآگاه و این با نظر فلاسفهٔ ما تطبیق می‌کند که می‌گویند آگاهی هست ولی توجه به آگاهی نیست.

۱. یعنی، اینکه طبیعت به کمک مراتب قرب و بعد علت حرکات باشد کافی نیست.

۲. این «فانّ الکلام...» به گونه‌ای گفته شده که انسان گمان می‌کند فقط ناظر به «إن قیل» است، در صورتی که به اصل ایراد هم می‌خورد؛ یعنی اگر یک سلسله را تماماً علت سلسلهٔ دیگر بدانیم [و قائل به تشطیر هم نشویم] باز هم این سخن مرحوم آخوند مورد دارد.

مقتضية. ففرض السلسلتين نعم العون على وجود أمور مخصّصة[1] لأجزاء الحركة العارضة للمادّة المستعدة لها و كلامنا فى العلّة الموجبة لأصل الحركة، فإنّ الحركة معلولة و كل معلول لابدّ له من موجب لاينفك و لايتأخّر عنه زماناً، و لو كان كلّ من السلسلتين علة للاخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه و لامخلص عن هذا إلّا بأن يذعَن بأنّ الطبيعة جوهر سيال إنّما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوّة و الزوال، و فاعل محض شأنه الافاضة و الافضال، فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر و ينعدم من القابل، ثم يجبره الفاعل بايراد البدل على الإتصال.

و أيضاً من راجع إلى وجدانه فى حال السلسلتين معاً بجميع أجزائهما و لامحالة أنّهما جميعاً متأخّرتان فى وجودهما عن وجود الطبيعة علم أنّ الكلام فى لحوقهما معاً بأمر ثابت عائد من رأس من أنّهما من أين حصلتا بعد ما فرض الأصل ثابتاً و الأعراض تابعة، و هذا على قياس ما ذكر فى البرهان المسمّى بالوسط و الطرفين على بطلان اللاتناهى فى تسلسل العلل، من أنه إذا كان جميع الآحاد ماسوى الطرف الأخير أوساطا من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة؟ فهكذا نقول هٰهنا إذا لم يكن هٰهنا وجود أمر شأنه التجدد و الانقضاء لذاته فمن أين حصلت المتجددات سواءٌ كانت سلسلة واحدة أو سلاسل، و ممَّ حصل تجدد السلسلتين؟

على أنّ مراتب القرب و البعد الّتى فرضوها سلسلة اخرى هى ليست غير نفس الحركة فإنّ تجدّد القرب و البعد ليس أمراً غير الحركة جعلا و وجوداً.

فقد وضح أنّ تجدد المتجددات مستند إلى أمر يكون حقيقته و ذاته متبدّلة سيالة فى ذاتها و حقيقتها و هى الطبيعة لاغير[2] لأنّ الجواهر العقلية هى فوق التغير و الحدوث، و كذا النفس من حيث ذاتها العقلية، و أما من حيث تعلّقها بالجسم فهى عين الطبيعة كما سيجيء. و أما الأعراض فهى تابعة فى الوجود لوجود الجواهر الصورية، و

---

۱. «أمور مخصصة» يعنى امور مرجّحه.

۲. ممكن است كسى اشكال كند كه شما فقط اثبات كرديد كه يک امر متجدد بالذات بايد وجود داشته باشد. از كجا معلوم كه آن، طبيعت است؟ پاسخ اين است كه در اينجا يک نوع «سبر و تقسيم» است. آنچه در عالم هست يا جوهر است يا عرض، و گفتيم كه حركات اعراض بايد به جوهر منتهى شوند. جوهرها هم يا مجرد محض هستند (عقل) و يا مجردى هستند كه تعلق به ماده دارند (نفس) و يا مادى هستند (ماده، صورت و جسم). به حصر عقلى، ما جوهر ديگرى نداريم و تجدد بالذات در هيچ‌كدام از اينها غير از طبيعت ممكن نيست. بنابراين طبيعت است كه متجدد بالذات است.

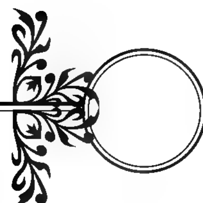
أما نفس الحركة[1] فقد علمت أنّه لا هوية لها إلّا تجدد أمر و تغيره لا المتجدد، فهی نفس نسبة التجدد لا الّذی بها التجدد[2].



۱. آنچه پاسخ امثال مرحوم جلوه است همین است که مرحوم آخوند در چند کلمه: «و أما نفس الحرکه...» گفته است و در گذشته هم به آن اشاره کردیم و به تفصیل در این باره بحث خواهیم کرد.

۲. مختصراً این عبارت را توضیح می‌دهم و در آینده به تفصیل توضیح خواهیم داد. مرحوم آخوند می‌گوید حرکت «تجدد بالذات» است ولی «متجدد بالذات» نیست در حالی که ما به یک متجدد بالذات نیازمندیم. این است که در اول «فی حکمة مشرقیة» مرحوم آخوند تأکید کرد که «اعلم أن الحرکة لمّا کانت نفس متحرکیة الشیء، لأنها نفس التجدد و الانقضاء ...». ایشان اصرار داشت که بگوید حرکت، متحرکیت است نه متحرک، تجدد است نه متجدد. البته بعد خواهد آمد ـ و آقای طباطبایی هم روی آن اصرار دارند ـ که اگر حرکت، جوهری باشد در عین اینکه تجدد است متجدد هم هست. اما حرکات عرضی تجددند نه متجدد و ما به متجدد بالذات نیازمندیم.

فصل ۲۱



فی کیفیة ربط المتغیر بالثابت

لقائل أن یقول: إذا کان وجود کل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر یکون علة تجدده، فالکلام عائد فی تجدد علته و هکذا فی تجدد علة علته، فیؤدی ذلک إما إلی التسلسل أو الدور أو إلی التغیر فی ذات المبدء الأول تعالی عن ذلک علوّاً کبیراً.

لکنّا نقول إنّ تجدد الشیء إن لم یکن صفة ذاتیة له ففی تجدده یحتاج إلی مجدد و إن کان صفة ذاتیة له ففی تجدده لایحتاج إلی جاعل یجعله متجدداً بل إلی جاعل یجعل نفسه جعلاً بسیطاً لا مرکباً یتخلّل بین مجعول و مجعول إلیه، و لا شک فی وجود أمر حقیقته مستلزمة للتجدد و السیلان و هو عندنا الطبیعة و عند القوم الحرکة و الزمان، و لکلّ شیء ثباتمّا و فعلیةمّا و إنّما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعلیته[1]؛ فإذا کان ثبات شیء ثبات تجدده، و فعلیتُه فعلیّة قوته، فلا محالة یکون الفائض من الأول علیه هذا النحو من الثبات و الفعلیّة، کما أنّ لکل شیء نحواً من الوحدة و هی مساوقة للوجود

---

۱. این همان مطلب دقیقی است که مرحوم آخوند در اینجا مختصراً بیان کرده است. گفتیم این مطلب را باید با توجه به تقسیمات مقایسه‌ای وجود توضیح داد که همیشه یکی از دو قسیم شامل دیگری می‌شود و آنچه که از علت افاضه می‌شود جنبهٔ غیرمقایسه‌ای است.

و عینه، فإذا کانت وحدته عین کثرة ما بالقوّة أو بالفعل[1] کانت الفائض علیه من الواحد الحق وحدة الکثرة بأحد الوجهین[2]، و الّذی من الموجودات ثباته عین التجدد هی الطبیعة، و الّذی فعلیته عین القوّة الهیولی، و الّذی وحدته عین الأکثرة[3] بالفعل هو العدد، و الّذی وحدته عین قوة الکثرة هو الجسم و ما فیه.

فالطبیعة بما هی ثابتة مرتبطة إلی المبدأ الثابت، و بما هی متجددة یرتبط إلیها تجدد المتجددات و حدوث الحادثات، کما أنّ الهیولی من حیث لها فعلیّةمّا صدرت عن المبدء الفعال بانضمام الصورة إبداعاً، و من حیث أنّها قوّة و إمکان یستصح بها الحدوث و الانقضاء و الدثور و الفناء، فهذان الجوهران بدثورهما و تجددهما الذاتیتین واسطتان للحدوث و الزوال فی الامور الجسمانیّة و بهما یحصل الارتباط بین القدیم و الحادث، و ینحسم مادة الإشکال الّتی أعیت الفضلاء فی دفعه.

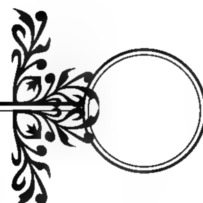


۱. تعبیر مرحوم آخوند در اینجا خالی از مناقشه نیست. ما دو نوع کثرت داریم: کثرت بالقوه (کثرت مقداری) و کثرت بالفعل (کثرت عددی). در مورد کثرت بالقوه این مطلب قابل قبول است که افاضهٔ وجود افاضهٔ حقیقی است اما در جایی که کثرت بالفعل داشته باشیم (مثل عشره) باید بگوییم مراد مرحوم آخوند از افاضه، اعم از افاضهٔ حقیقی و اعتباری است زیرا خود ایشان وجود کل مجموعی را وجود اعتباری می‌داند.

۲. یعنی کثرت بالقوهٔ مقداری و کثرت بالفعل عددی.

۳. «عین الکثرة» صحیح است.

فصل ۲۲



فی نسبة الحركة الى المقولات

إذا قلنا حركة في مقولة كذا[1] احتمل وجوهاً أربعة. أحدها: إنّ المقولة موضوع حقيق لها. و الثانى: إنّ الموضوع و إن كان هو الجوهر و لكن بتوسط تلك المقولة[2]. الثالث: إنّ المقولة جنس لها. الرابع: إنّ الجوهر يتبدل و يتغير من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلاً و تغيراً على التدريج، و الحق هو هذا القسم الأخير دون البواقي.

أما الأول فنقول: التسود ليس هو أنّ ذات السواد يشتد فإنّ ذات السواد إن بقيت بعينها و لم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هى كما كانت، و إن حدثت فيه صفة زائدة و

۱. گفتيم ممكن است كسى بگويد چه لزومى دارد كه ما در اينجا كلمهٔ «فى» را به كار ببريم؟ لفظ «فى» در اينجا خصوصيتى ندارد؛ مى‌خواهيم معناى اينكه حركت را به مقوله نسبت مى‌دهيم ـ حال با هر لفظى و هر حرف جرّى كه باشد ـ روشن كنيم.

۲. گفتيم كه چون واسطه در اينجا واسطهٔ در عروض است قول دوم همان قول اول است و تنها يک نسبت دادن مجازى به آن اضافه شده است.

ذاته باقية كما كانت فلايكون التبدل فى ذات السواد بل فى صفاته ـ و صفاته غير ذاته ـ و قد فرضنا التبدل فى ذاته هذا خلف[۱]. و إن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم و حدث سواد آخر و هذا ليس بحركة. فعلم أنّ موضوع هذه الحركة محل السواد لانفسه، و الاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف، فله فى كل نوع آخر أو صنف آخر.

و كذا الحركة فى المقدار[۲] فإنّ الشيء إذا تزايد مقداره فإمّا أن يكون هناک مقدار واحد باق فى جميع زمان الحركة أو لايكون. فإن كان فالزيادة إما أن تداخَلُه[۳] أو تنضم إليه من خارج. الأول باطل لاستحالة التداخل و لأنّه على فرض ذلک لم يزد المقدار على ما كان و كلامنا فيه، و الثانى أيضاً باطل لأنّ ذلک كاتصال خط بخط مازاد شيء منهما و لا المجموع على ما كان أولاً و إن كان المقدار الأول لايبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محله أعنى الهيولى فقط أو مع مقدارمّا على العموم[۴] كما هو التحقيق عندنا، فهناک مقادير متعاظمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوّة.

واعلم أنّ الإمام الرازى لمّا نظر فى قولهم «إنّ التسود يخرج سواداً من نوعه» زعم أنّ معناه أنّه يخرجه إلى غيرالسواد[۵]، و لأجل ذلک قال فى بعض تصانيفه: «إنّ اشتداد السواد يخرجه من نوعه و يكون للموضوع فى كلّ آن كيفيّة بسيطة واحدة، لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سواداً و جميعَ الحدود المقاربة من البياض

۱. اینجا بود که گفتیم شق دیگری می‌توان فرض کرد و آن این است که «بقیت بعینها و حدث فیها أمر (لاصفة) حادث». آن امر حادث، صفت نیست بلکه عین ذات امر باقی است. اگر سؤال شود مگر ممکن است که ذات، هم باقی باشد و هم حادث شود (که همان اشتداد در ذات است)، می‌گوییم اگر مقصود از ذات، ماهیت است چنین چیزی محال است ولی اگر مقصود از ذات، وجود باشد چنین چیزی ممکن است و چه مانعی دارد؟ این عین همان حرفی است که در باب حرکت در جوهر خواهد آمد.

۲. در بحث فعلی این مثال ضرورتی نداشت و مرحوم آخوند آن را از آن جهت ذکر می‌کند که می‌خواهد با فخر رازی معارضه کند، که بحث آن می‌آید.

۳. تداخل محال است مانند اینکه مقداری به اندازهٔ یک متر داشته باشیم و یک متر دیگری عین همان یک متر اول بشود. ضمناً باید آن را به صورت «تداخَلُه» خواند که در اصل «تتداخله» بوده است.

۴. مقدار خصوصیتی دارد که آن را از سایر اعراض متمایز می‌کند و لذا می‌گویند موضوع حرکت مقداری جسم نیست بلکه «جسم همراه مقدارٌ مّا» است که [در فصل ۲۴] توضیح آن خواهد آمد.

۵. در صورتی که معنای آن این است که «یخرجه من سواد الی سواد» یعنی «من سواد جنسی الی سواد جنسی».

بیاضاً، و السواد المطلق فی الحقیقة واحد و هو طرف خفی، و البیاض کذلک و المتوسط کالممتزج لکن یعرض لما یقرب من أحد الطرفین أن ینسب إلیه، و الحس لایمیز فیظن أنها نوع واحد»، انتهی ما ذکره. و قد صوّبه بقوله «هذا کله حقّ و صواب، لکن یجب طرد القول به فی الحرکة المقداریة».

أقول: فساده ممّا لایخفی علی من له اطلاع علی هذه المباحث، و لست أدری أیّ حدّ من حدود السواد سواد عنده و البواقی کلّها غیرسواد، مع أنّ کل واحد من تلک الحدود یوجد بالفعل عند الثبات و السکون و إذا لم یکن سواد فأیّ شیء کان؟

ثمّ اعترض علی قولهم: «إنّ للمتحرک فی المقدار فی کل آن مقداراً آخر بحیث لایوجد مقدار واحد منهما فی زمانین و إلّا لم تکن الحرکة فیه» بأنّه یلزم علیهم القول بتتالی الآنات. قال: «و الّذی وجدنا فی التعلیقات جواباً عن ذلک من أنّ تلک الأنواع بالقوّة، فیه نظر لأنّ الأنواع إن لم یکن لها وجود فی الخارج لم یکن لحرکة الجسم فی کیفیة واحدة وجود فی الخارج؛ فالجسم لایکون متحرکاً بل یکون ممکناً أن یتحرک و إن کانت موجودة بالفعل، و قد دل الدلیل علی تخالفها بالنوع و أنّ کلا منها لا یوجد فی غیر آن و هی متتالیة لا یتخلّلها زمان یلزم ما ذکرناه[۱]، و الّتی هذا شأنها کیف یقال إنّ وجودها بالقوّة. بل هذا الشک یستدعی حلا أصفیٰ و أشفیٰ من هذا الکلام و سیکون لنا إلیه عود عنقریب» انتهی.

أقول: إنّ الموجود من السواد مثلاً فی أثناء الحرکة أمر وحدانی متوسط بین الحدود و ذلک مستمر[۲]، و له فرد زمانی متصل تدریجی منطبق علی زمان الحرکة، و لها أفراد آنیة وجودها بالقوة القریبة من الفعل و الوجود[۳] و قد علمت أنّه متقدم علی الماهیة

---

۱. یعنی «تتالی آنات» که حکما آن را محال می‌دانند.

۲. اشاره به حرکت توسطی است.

۳. قبلاً گفتیم که برخی قائلند که حرکت توسطی و حرکت قطعی هردو در خارج موجودند و کلام مرحوم آخوند در اینجا به نحوی است که نشان می‌دهد همین نظریه را پذیرفته است. می‌گوید: در اثنای حرکت، سواد یا مقدار، فرد وحدانی بسیطی دارد که در همهٔ مراتب زمان مستمر است و نیز یک فرد زمانی دارد که منطبق بر زمان است و هیچ‌کدام از این فرد وحدانی و زمانی ماهیت ندارند. ولی برای آن شیء، افراد آنی غیرمتناهی اعتبار می‌شود و در حرکت اشتدادی انواع آنی غیرمتناهی اعتبار می‌شود. پس اینکه شما گفتید که آیا وقتی شیء در مقدار حرکت می‌کند آیا این مقادیر وجود دارد یا ندارد، پاسخ آن این است که مقدار به معنای یک امر وحدانی مستمر وجود دارد بدون اینکه حدی داشته باشد و باز به صورت یک امر زمانی منطبق بر زمان وجود دارد بدون اینکه برای آن حدی

←

فهٰهنا لمطلق السواد[1] وجود بالفعل لكن هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه فى كل آن نوعاً آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنيّة، و لا فساد فى ذلک بل هذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنية حيث يكون مصداقاً لأنواع كثيرة، و هذا كما أنّ وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنّه مع وحدته يكون مصداقاً لجميع المعانى الموجودة فى النبات و الموجودة فيه الّتى كلٌ منها يوجد على‌حدة فى موضوع آخر، و هكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كلّ ما يوجد فى السوادات الضعيفة من المعانى بالقوّة، و كذا المقدار العظيم هذا حكمه، و معنى بالقوة و بالفعل هٰهنا يرجع إلى الجمع و التفصيل.

ثمّ إنّ الحل الذى اعتمد عليه فى هذا المقام انّ للسواد فى اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كلٌّ منها يبقى زماناً قليلاً لايدرک بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظنّ أنّ له فى كل آن فرداً آخر، و هكذا فى الكم، و بالجملة لابدّ عنده من القول بنفى الحركة بالحقيقة فى هاتين المقولتين[2].

أقول: و هذا ممّا لافائدة فيه لدفع الإشكال المذكور، لأنّ مثله يرد على وقوع

← اعتبار شود ولی در همان حال برای همهٔ مراتب، امکان اینکه حدّی اعتبار کنیم هست که به آنها «افراد آنیّه» می‌گوییم. پس افراد آنیه همانهایی است که برایشان ماهیت اعتبار می‌شود.

۱. به معنای امر جنسی.

۲. راه حل فخر رازی این است که معنای اینکه شیء انواعی دارد و دائماً نوعش عوض می‌شود این است که شیئی که دارای نوعی از رنگ می‌شود لحظه‌ای در آن نوع توقف می‌کند، بعد آن را رها می‌کند و لحظه‌ای دیگر در نوع دیگری توقف می‌کند و همین طور، منتها حس این توقفها را درک نمی‌کند. پس در واقع این مراتب که طی می‌شود به نحو سکونات طی می‌شود اما نه سکونات آنی. فخر رازی نمی‌خواهد آن حرف اول را بگوید که شیء در هر آنی مرتبه‌ای دارد بلکه می‌گوید در زمانهای کوتاه مرتبه‌ای دارد.

این مسئله که چشم انسان تغییراتی را که در زمان بسیار کوتاه رخ می‌دهد درک نمی‌کند حرف خوبی است. وقتی جسمی دائماً حرکت کرده و توقف می‌کند و باز این تکرار می‌شود اگر مدت زمان حرکت و توقف، بسیار کوتاه ـ مثلاً یک بیستم ثانیه ـ باشد چشم انسان آن را درک نمی‌کند.

مرحوم آخوند می‌گوید این استدلال فخر رازی بی‌معنی است زیرا معنایش این است که وقتی شیء حرکت مقداری می‌کند در یک لحظه یک مقدار خاص پیدا می‌کند و بعد به حال خودش می‌ماند و بعد در لحظهٔ دیگری آناً و به‌طور جهشی مقداری به آن افزوده می‌شود و این محال است. ضمن اینکه چنین امری در حرکات أینی مستلزم «طفره» است و خود فخر رازی طفره را محال می‌داند. معنای طفره این است که یک شیء بدون اینکه تدریجاً فاصله تا مکان بعدی را طی کند به نقطهٔ بعد برسد. ما اگر فرضاً در مقادیر به چنین چیزی قائل شویم در مورد حرکت أینی نمی‌توانیم به آن قائل شویم.

الحركة فى الأين و فى الوضع أيضاً إلّا أن يرتكب فيه وجود الطفرة الّتى يكذّبها الحس أيضاً فالمصير إلى ما ذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأوّل.

و أمّا بطلان القسم الثانى فهو أيضاً يعلم مما ذكر لأنّه إذا لم‌يجز كون شيء موضوعاً لعارض لم‌يجز كونه واسطة فى العروض إلّا أن يعنى بكونه واسطة معنى آخر، و هو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة مّا، أىّ وحدة كانت، واسطة بينها و بين الموضوع كما ذكر فى‌الحركة المقداريه.

و أما القسم الثالث و هو كون المقولة جنساً لهذا[۱] فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأنّ الأين منه قار و منه غيرقار و هو الحركة المكانية، و الكيف منه قارٌ و منه سيال و هو الاستحالة، والكم منه قارٌ و منه سيال و هو النموّ و الذبول[۲] فالسيال من كلّ جنس هو الحركة، و هذا غيرصحيح[۳] بل الحق أن الحركة تجدد الأمر لا الأمر المتجدد كما أنّ السكون قرار الشيء لا الشيء القار؛ لكن هٰهنا شيء[۴] و هو أنّ ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال[۵] ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لا بما يحلّه بل هى من العوارض التحليلية ـ و العوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس[۶] ـ و كذا الكلام فى نسبة السكون إلى الفرد القار. فإذا تقرر هذا فالقول بأنّ الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال حق و صواب[۷]، و أنّ[۸] الكيف السيال حركة بمعنى

---

۱. به نظر می‌آید که باید «لها» باشد نه «لهذا»، که به حرکت برمی‌گردد.
۲. دیگر، تقسیم وضع بعد از ذکر تقسیمات سه مقوله دیگر نیامده است چون دو قسم آن اسم خاصی نداشته است.
۳. به این دلیل صحیح نیست که این قول نمی‌گوید که «الکیف منه قرار و منه عدم القرار» تا [قسم دوم] بر حرکت منطبق شود. حرکت «عدم القرار» است نه «غیر القار»؛ سیلان است نه سیال.
۴. گفتیم که این حرفِ دیگر این نیست که نظریهٔ اخیر درست است، بلکه این است که این تقسیم (الکیف منه قار و منه غیر قار) به وجهی و عنایتی درست است بدون آنکه جنس بودن مقوله درست باشد.
۵. اینجاست که همان سؤالی که از خارج عرض کردیم مطرح می‌شود. مقصود از فرد متجدد سیال همان فرد کیف (سواد) است در حالی که مرحوم آخوند قبلاً این را نفی کرد. گفتیم که آن سخن قبلی بر مبنای قوم گفته شده بود و سخن اینجا درست است.
۶. نمی‌خواهد بگوید که فصل واقعی است بلکه مقصود این است که همان طور که فصل، ذاتی نوع است، این هم ذاتی است و از حاق ذات انتزاع شده است.
۷. تقسیم را می‌گوید حق و صواب است نه جنس بودن مقوله را، که درست هم هست.
۸. یعنی «فالقول بأن...».

أنّ ما به الحركة عين وجوده لا أمر زائد عليه أيضاً غيربعيد[1].

ثمّ إنّ هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان و الثبات مخالفة نوعية محتجين بأنّ السياليّة داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس بسيال.

و منهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنّه كزيادة خط على خط، و الحجتان كلتاهما باطلتان.

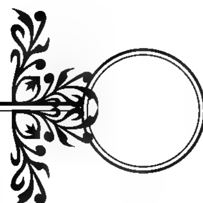
أمّا الأولى فيرد عليه أنّ البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أنّ امتياز الأبيض عن الأسود قد لايكون بالفصل المنوع، و هذا غيروارد على ما احتججنا به. و أمّا الثانية فيرد عليها أنه ليس كل زيادة غيرمنوّع كزيادة الفصول و كزيادة الآحاد في العدد فإنها زوائد منوّعة، لكن يجب أن يعلم كيفية زيادة الفصول و امتيازها عن زيادة الخواص المميّزة غيرالمنوّعة، و إذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع و هو أنّ المعنى بوقوع الحركة في مقولة أن يكون الموضوع[2] متغيراً من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف[3] تدريجياً لا دفعياً.

---

۱. این، ردّ قول خود مرحوم آخوند در ردّ قول اول است.

۲. مراد از موضوع همان جسم است.

۳. و یا حرکت از فردی به فردی، که تفاوت اینها را بعد بیان می‌کنیم.



فصل ۲۳

فی تعیین أنّ ایّ مقولة من المقولات تقع فیها الحرکة و أیّها لم‌تقع فیها

واعلم أنّ الحرکة لکونها ضعیفة الوجود تتعلق بأمور ستة: الفاعل و القابل و مافیه‌الحرکة و مامنه‌الحرکة و ماإلیه‌الحرکة و الزمان.

أمّا تعلقها بالقابل فبیّنًا، و أمّا تعلقها بالفاعل فقد علمت أیضاً بوجهین[1]، إذ قد علمت أنّ تعلقها بالفاعل و القابل علی ضربین: ضرب یوجب اختلافها بالحقیقة کما یتخالف مقولة أن یفعل و مقولة أن ینفعل[2]، و ضرب لایوجب اختلافها کما فی لوازم الذوات و لوازم الماهیات کحرارة الصورة الناریة[3] و زوجیة الأربعة.

---

۱. گفتیم که تعلق به فاعل به دو نحو است. فاعل در حرکات غیرجوهری، فاعل حرکت است و در حرکات جوهری فاعل وجود است.

۲. یعنی در غیر مقولهٔ جوهر که ایشان می‌گوید هرجا حرکت هست أن یفعل و أن ینفعل هم هست.

۳. در مورد آتش دو نوع حرارت داریم. یکی حرارتی که از آتش به غیر آتش می‌رسد و دیگر حرارتی که مقوم صورت نوعیه است که جوهر است و عرض نیست.

و أمّا تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط من حدّها لأنّها موافاة حدود[۱] بالقوة على الاتصال، و ربما كان ما منه و ما إليه ضدّين، و ربما كانت أموراً متقابلة بوجه فلا يجتمعان معاً[۲]، و ربما كان ما منه و ما إليه مما يثبت (يلبث خ‌ل) الحصولان فيهما زماناً حتى يكون عند الطرفين سكون كما فى الحركات المنقطعة، و ربما لم يكن كالحال فى الفلک.

قال بعض الحكماء: و ربما كان المبدء فيه هو المنتهىٰ بعينه كما فى الفلک[۳]؛ فباعتبار أنّ منه الحركة هو المبدأ و باعتبار أنّ إليه الحركة هو المنتهىٰ، و هذا غير صحيح فإن وصول الفلک فى الحركة اليومية إلى الوضع اليومى عند الطلوع مثلاً غير وضعه الأمسى عنده بالشخص و الهوية بل مثله، فيكون المبدأ غير المنتهى بالذات. و لا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلّا عند المقايسة إلى السابق و اللّاحق كما فى جميع الحدود الآنية؛ فإنّ كلا منها مبدء لشىء و منتهى لشىء آخر. واعلم أنّ تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على المسامحة، فإنّ تلک الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة إلّا أنها قوة قريبة من الفعل[۴].

أمّا تعلق الحركة بما فيه الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة ألى أنها نفس المقولة الّتى وقعت فيه الحركة[۵]، و ليس ذلک بصحيح مطلقا[۶] بل هى كما أشرنا إليه تجدد تلک المقولة[۷]، نعم، هى بعينها مقولة أن ينفعل إذا نسبت إلى القابل، و مقولة أن يفعل إذا نسبت

---

۱. ما به جهت‌دار بودن حركت تعبير كرديم و ايشان اين تعبير را نكرده است ولى بر سخن ايشان منطبق مى‌شود. يكى از تعاريف حركت «موافاة حدود بالقوة» بود. شىء متحرک حدودى را يكى پس از ديگرى استيفا مى‌كند و مى‌گذرد. در معناى موافات، «يكى پس از ديگرى» هست؛ متحرک از يک حد شروع مى‌كند و به سوى حد ديگرى مى‌رود.

۲. مثلاً اينكه شىء از پايين به طرف بالا حركت كند. در اينجا پايين و بالا برخلاف سفيدى و سياهى ضدّين نيستند ولى متقابلين هستند.

۳. همچنان كه مرحوم آخوند مى‌گويد اين مطلب نادرست است زيرا در حركت فلک هم، مبدأ و منتهىٰ يكى نيستند. مبدأ، «نوعاً» عين منتهاست و «شخصاً» غير از آن است.

۴. منظور از «قوة قريبة من الفعل» اين است كه به گونه‌اى است كه عقل مى‌تواند واقعاً اين حدود را انتزاع كند و انتزاع آن نيش‌غولى نيست.

۵. به قول حاجى اين قولى است غير از چهار قولى كه در گذشته گفته شد.

۶. يعنى اين را به صورت مطلق قبول نداريم. در مقولۀ أن يفعل و أن ينفعل آن را قبول داريم و در غير آن قبول نداريم كه مرحوم حاجى و آقاى طباطبايى به اين مطلب مرحوم آخوند اعتراض مى‌كنند.

۷. در غير دو مقوله‌اى كه خواهيم گفت حركت، تجدد مقوله است نه عين مقوله.

إلی الفاعل، و لهذا یمتنع أن تقع الحرکة فی شیء منهما لأنها الخروج عن هیأة و الترک لهیأة، فهی یجب أن یکون خروجاً عن هیأة قارة لأنها لو وقعت فی هیأة غیرقارة لما کان خروجاً عنها بل إمعاناً فیها[۱].

و بالجملة[۲] معنی الحرکة فی مقولة عبارة عن أن یکون للمتحرک فی کل آن فرد من تلک المقولة، فلابدّ لما یقع فیه الحرکة من أفراد آنیة بالقوة، و لیس لتینک المقولتین فرد آنی. مثلا[۳] إن وقعت الحرکة فی التسخین یجب أن یکون إلی التبرید فیلزم أن یکون الجسم فی حالة تسخنه متبرّداً مع أنه لم‌یخرج عن التسخن (التسخین خ ل) حتی یکون متحرکاً فیه و إن کان فی اثناء حرکته ترک التسخن، فالحرکة فی غیر مقولة أن ینفعل. و کذا لایمکن الحرکة فی مقولة متی[۴].

و أمّا الاضافة فإنها و إن وقعت فیها التجدد لکن وجود الإضافة غیرمستقل بل الإضافة تابعة لوجود الطرفین فلا حرکة فیها بالذات کما مرّ، و کذا الجدة فإنّ حرکتها تابعة لحرکة أینیّة فی العمامة أو نحوها[۵] فلم‌یبق من المقولات الّتی یتصور فیها الحرکة إلّا أربع عند الجمهور و خمس عندنا: الجوهر و الکیف و الکم و الأین و الوضع.

و السکون یقابلها تقابل الضد أو العدم، و تفصیله فی کتاب الشفاء، ولکن هذا العدم یصح أن یعطی رسماً من الوجود لأنّ الذی هو عدم بالإطلاق لیس بموجود أصلا، و الجسم الّذی لیس فیه الحرکة و هو بالقوة متحرک، فلا محالة له وصف زائد[۶] یتمیز به عن غیره، و لو لم‌یکن زائداً لما فارقه إذا تحرّک[۷]. فإذن هذا الوصف للجسم لمعنیً مّا فیه

---

۱. اگر هیئت غیرقاره باشد آناً فآناً از فردی به فردی خارج می‌شود ولی اگر «مافیه الحرکه» تدریج باشد، تدریج در تدریج، خروج ندارد که توضیح دادیم.

۲. گفتیم در اینجا مطلب در سه قسمت بیان شده است که عبارت مرحوم آخوند مقداری مغشوش است.

۳. ظاهر این است که دنبال مطلب بالاست ولی مطلب جداگانه‌ای است.

۴. در مورد «متی» مطلب توضیح داده نشده است. متی نسبت شیء به زمان است و زمان با حرکت یکی است. وقتی حرکت در حرکت محال باشد حرکت در متی هم محال خواهد بود.

۵. جده هم مثل اضافه اصالت ندارد. أین اصالت دارد و لذا اگر لباس یا هرچه که چیز دیگری را دربرگرفته حرکت أینی یا وضعی کند، به تبع این حرکت، حرکت در جده هم حاصل می‌شود.
از اینجا معلوم می‌شود که آنچه [در جلسهٔ بیست‌وهشتم در نقد ایرادهای حاجی و علامهٔ طباطبایی] گفتیم که مرحوم آخوند در مقولهٔ أن یفعل و أن ینفعل قائل به اصالت نیست درست است.

۶. این وصف زائد همان است که شأنیت حرکت را دارد.

۷. شأنیت از بین می‌رود و به فعلیت تبدیل می‌شود.

فلا محالة له فاعل و قابل [۱]، و لیس کعدم لاحاجة فی الاتصاف به إلی شیء کعدم القرنین فی الإنسان مما لا ینسب إلی وجود و قوة [۲] بخلاف عدم المشی له، فإنه یوجد عند ارتفاع علة المشی و له وجود بنحو من الأنحاء [۳] و له علة هی بعینها علة الوجود بالقوة [۴]، و من هٰهنا یعلم أنّ علة الحرکة یتضمن فیها معنی العدم کما مرّت الإشارة إلیه، و هذا العدم المعلول لیس هو الأشیاء علی الإطلاق [۵] بل هو لا شیئیة شیء فی شیءمّا معین بحالمّا معینة و هی کونه بالقوة.



۱. این تعبیرات خالی از نوعی مجاز در تعبیر نیست.

۲. قوه، هم می‌تواند به معنای «قابل» باشد و هم به معنای «نیرو»، و در هر دو صورت می‌توان عبارت را معنی کرد.

۳. این «بنحو من الانحاء» در آخر به مجاز و اعتبار برمی‌گردد.

۴. علت وجود اگر بالفعل باشد علت حرکت می‌شود و اگر بالقوه باشد علت سکون.

۵. عبارت «لیس هو الأشیاء علی الاطلاق» غلط نسخه است. من نسخهٔ خودم را این بار نگاه نکردم ولی گمان می‌کنم عبارت این‌طور باشد: «لیس هو اللّاشیئیة علی الاطلاق».



فصل ۲۴

فی تحقیق وقوع الحرکة فی کل واحدة من هذه المقولات الخمس

أما الأین فوجود الحرکة فیه ظاهر، و کذا الوضع فإنّ فیه حرکة کحرکة الجسم المستدیر علی نفسه. أمّا الجسم الّذی لا یحیط به مکان کالجرم الأقصی الّذی لایحف به خـلأ و لاملأ إذا استدار علی نفسه، یکون حرکته لامحالة فی الوضع إذ لامکان له عندهم[1]، و أمّا الّذی فی مکان فإما أن یباین کلیّته کلیّة مکانه أو یلزم کلیته کـلیة المکـان و یـباین أجزائه أجزاء المکان؛ فقد اختلف نسبة أجزائه إلی أجزاء مکانه، و کل ما کان کذلک فقد تبدل وضعه فی مکانه[2]؛ فهذا الجسم تبدل وضعه بحرکته المستدیرة لکن المقولة التی

---

۱. این «عندهم» نوعی تعریض است. مرحوم حاجی می‌گوید مرحوم آخوند در اینجا می‌خواهد بگوید که ما مکان را فضای مجرد می‌دانیم و بنابراین حرف آنها را قبول نداریم.

۲. این همان عبارتی است که گفتیم ابهام دارد. طبق یک معنا مرحوم آخوند دربارهٔ «فإما أن یباین کلیتُه کلیةَ مکان» هیچ بحثی نمی‌کند و بحث خود را به «یلزم کلیته کلیة المکان و یباین اجزائه اجزاء المکان» اختصاص می‌دهد و می‌گوید این حرکت وضعی است. اگر عبارت را این طور معنا کنیم معنای حرف مرحوم آخوند این می‌شود که هرجا کل جسم از کل مکان خارج شود آنجا دیگر حرکت وضعی

←

فیها الحرکة لابدّ[۱] أن یقبل الاشتداد و الاستکمال. و هذا فی الأین و الوضع غیرظاهر عند الناس و ذلک متحقق فیهما فإنّ کلا منهما یقبل التزید و التنقص[۲]. و أما الحرکة فی الکیف فهو اشتداده أو تضعّفه.

واعلم أنّ الحرکة کما ذکرناه مراراً هی نفس خروج الشیء من القوة إلی الفعل لا ما

← نیست. پس حرکت کرهٔ مدحرجه یا حرکت زمین را نباید حرکت وضعی دانست چون کل آنها از کل مکان خارج می‌شود گرچه به دور خود می‌چرخند.

ولی ممکن است عبارت را طور دیگری معنا کنیم و بگوییم بحث مرحوم آخوند به «استدار علی نفسه» اختصاص دارد یعنی بحث در آنجاست که شیء به دور خود می‌چرخد. طبق این معنا مرحوم آخوند می‌خواهد بگوید شیئی که به دور خود می‌چرخد یا تمام آن از تمام مکان خارج شده و یا جزئی از آن از جزئی از مکان خارج شده است. در این صورت «فقد اختلف نسبة أجزائه الی أجزاء مکانه» را به قسم دوم (بیاین اجزائه اجزاء المکان) اختصاص نمی‌دهیم. در این حالت معنا چنین می‌شود که همین قدر که شیء به دور خود بچرخد چه کل شیء کل مکان را تغییر دهد و چه تغییر ندهد حرکت وضعی وجود دارد. در حالت اول، هم حرکت وضعی داریم و هم انتقالی و در حالت دوم فقط حرکت وضعی داریم. به قرینهٔ آنچه مرحوم آخوند در کتب دیگر گفته است احتمال دوم ترجیح دارد.

اشکال: وقتی جزئی از مکان جسم عوض می‌شود کل آن عوض می‌شود. وقتی یک جسمِ یک متر مکعبی پنج سانتی‌متر حرکت کند مکان کل جسم عوض می‌شود.

استاد: این طور نیست. وقتی جسمی مکانی را اشغال می‌کند آیا ما یک مکان و یک ذی‌مکان داریم و یا به عدد اجزاء شیء مکان داریم؟ پاسخ این است که اگر شیء، واحد حقیقی باشد یک ذی‌مکان و یک مکان داریم و تمام شیء یک مکان دارد ولی در جایی که شیء دارای اجزای واقعی و متکثر است، نه مکان و نه ذی‌مکان وحدت واقعی ندارند. حکما در مورد فلک که آن را جسم واحد می‌دانند می‌گویند مکانش مکان واحد است. اگر بگویید این جزء از مکان مال این جزء از فلک است درست نیست زیرا این تجزیهٔ ذهن شماست و آن جسم اصلاً جزء ندارد. در اینجا یک واحد مکان و یک واحد ذی‌مکان داریم که برای آن جزء اعتبار می‌کنیم. اگر حرکت چنین جسمی انتقالی نباشد اصلاً مکان آن تغییر نمی‌کند. ایراد شما از اینجا ناشی می‌شود که میان کثیر واقعی و کثیر اعتباری فرقی نمی‌گذارید. از نظر حکما تمام فلک و تمام زمین یک واحد است.

۱. گفتیم این «لابدّیت» به یک معنا درست است و به معنای دیگر لابدّیتی در کار نیست.

۲. با توضیحی که دادیم بیان آقای طباطبایی در حاشیه را باید تکمیل کرد. باید گفت در باب حرکت دو نوع اشتداد داریم. یک اشتداد، لازمهٔ طبیعت حرکت است و ایشان فقط همین نوع را ذکر کرده‌اند. ولی یک نوع اشتداد دیگری داریم که بیشتر مورد توجه قوم است و آن این است که فعلیت زمان قبل، از فعلیت زمان بعد کاملتر باشد که این نوع اشتداد لازمهٔ طبیعت حرکت نیست. اشتداد به معنای دوم این است که طبیعت در مرتبهٔ بعد، استعداد کمال بیشتری داشته باشد گرچه چنانکه توضیح دادیم آن کمالی که در مرتبهٔ قبل پیدا کرده از دست می‌دهد. پس در ترقی یا تکامل بودن یعنی هر مرتبه‌ای استعداد کمالی را دارد و مرتبهٔ بعد استعداد کمال بیشتری را دارد و همین طور. این مطلب بعد خیلی به کار می‌آید.

به يخرج منها إليه، و لذلك قالوا إنّ التسوّد ليس سواداً اشتد بل اشتداد الموضوع فى سواديته[۱]. قالوا: فليس فى الموضوع سوادان، سواد اصل مستمر و سواد زائد عليه، لامتناع اجتماع المثلين فى موضوع واحد، بل يكون له فى كل حدّ مبلغ آخر، فيكون هذه الزيادة المتصلة هى الحركة لا السواد[۲]، اذ لايخلو[۳] انا إذا فرضنا سواداً فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجوداً و قد عرضت له عند الاشتداد زيادة، أو لايكون موجوداً؛ فإن لم يكن موجوداً فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد، لأنّ المتحرك يجب أن يكون ثابت الذات، فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيال كما ظن من أنها كيفية واحدة سيالة. فظهر من هذا أنّ لها فى كل آن مبلغاً آخر، فيلزم أنّ اشتداد السواد يخرجه من نوعه الأول، اذ يستحيل أن يشير إلى موجود منه و زيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة.

أقول[۴]: إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمرّ على سطح فههٰنا نقطة واحدة موجودة فى زمان الحركة هى مثال الحركة بمعنى التوسط، و نقط اخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعينات تلك النقط المفروضة فى الحدود. فهكذا فى كل حركة شيء كالنقطة السيّالة مستمرة و أشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك فى كل واحد من الحدود. ففى اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شيء كالأصل مستمر و له وحدة ضعيفة و أشياء كل منها يشتمل على السواد الأصل و على زيادة ولكن بحسب التحليل فى العقل لا بحسب الخارج[۵]. و من هذا يظهر أنّ السواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل فى كل حين. و قولهم: إنّ الاشتداد يخرجه من نوعه إلى نوع آخر منه و إنّ له فى كل حد نوعاً آخر،

---

۱. مرحوم آخوند بعداً به نحو خاصی به این مطلب ایراد می‌گیرد.

۲. احتمال می‌دهم عبارتِ «فیکون هذه الزیادة المتصلة هی الحرکة لا السواد» اشکال داشته باشد. در نسخهٔ سنگی ما که از روی نسخهٔ دیگری اصلاح شده، به جای «لا السواد»، «الی السواد» دارد. عبارت اخیر گرچه بهتر است اما دلچسب نیست.

۳. استدلالی که در اینجا آمده شبیه همان استدلالی است که در گذشته مطرح شد. از جهاتی بیان قبل کاملتر بود و شاید از جهاتی این بیان بهتر باشد و باید ایندو را ضمیمه کرد.

۴. مرحوم آخوند با این تمثیل می‌خواهد بگوید صرف وحدت موضوع کافی نیست و در مقوله هم باید یک نحو بقا و وحدت وجود داشته باشد. بعد بحث می‌کنیم که آیا در مورد مقوله بقا لازم است یا وحدت.

۵. چون مرتبهٔ بعد، از مرتبهٔ قبل شدیدتر است گویی اولی هست و چیزی به آن اضافه شده است، در صورتی که دومی از نو پیدا شده است ولی دومی چون کاملتر است می‌گوییم مشتمل بر اصل است.

لاینافی ما ذکرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتیاز بعضها عن بعض هو بالقوة و بحسب العقل لا بحسب الخارج، إذ بحسب الخارج لایمکن تحقق نوعین متبائنین بالفصل[۱] موجودین بوجود واحد بالفعل.

قال بعضهم: «و بهذا یعلم أنّ النفس لیست بمزاج، فإنّ المزاج أمر سیال متجدد له فیما بین کل طرفین أنواع غیرمتناهیة بالقوة، و معنی بالقوة أنّ کل نوع فانه غیرمتمیز عما یلیه بالفعل کما أن النقط و الأجزاء فی المسافة غیرمتمیزة بالفعل، و کل إنسان یشعر من ذاته أمراً واحداً بالشخص غیرمتغیر و إن کان بمعنی الاتصال واحداً إلی انقضاء العمر».

أقول: هذا القائل کأنه وصل إلیه شیء من رائحة تجدد الذات فی الانسان حیث قال «و إن کان بمعنی الاتصال واحداً إلی انقضاء العمر» إذ الاتصال الزمانی لاینفک عن التبدل فی نفس ذلک المتصل، و ستعلم هذا فی مستأنف الکلام. ثم إنّ مغایرة النفس للمزاج لایحتاج إلی ما ذکر، فإنّ لها من قواطع البراهین ما وقع به الاستغناء عن ذلک.

تنبیه و توضیح

اعلم أنّ السواد مثلا کما أومأنا إلیه من أول اشتداده إلی النهایة له هویة واحدة اتصالیة[۲]، و له فی کل آن مفروض معنی نوعی آخر غیر ما له قبل و ما له بعد[۳]، إذ مراتب الاشتداد کمراتب السوادات و الحرارات أنواع متخالفة عند المشائین[۴]. فعلی اعتراف القوم یلزم و یثبت هٰهنا أحکام ثلاثة[۵]:

الأول: لمّا کان عند الاشتداد حصول أنواع بلانهایة موجودة بوجود واحد اتصالی، إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم[۶]، فقد ثبت و تحقق أنّ الوجود أمر

---

۱. در نسخهٔ ما کلمهٔ «بالفصل» را به «بالفعل» تبدیل کرده‌اند و اساساً «نوعین متباینین بالفصل» معنا ندارد. من احتمال می‌دهم که به همین صورت باشد یعنی به جای «بالفصل»، «بالفعل» بوده و کلمهٔ «بالفعل» در آخر جمله زائد باشد.

۲. این همان هویت قطعیهٔ سواد است، زیرا گفتیم حرکت قطعی هویت اتصالی دارد و قهراً مافیه‌الحرکه هم که وجوداً عین حرکت است هویتی اتصالی دارد.

۳. یعنی این نوعی تکامل انواع است ولی نه به معنایی که امروزه می‌گویند که در طول صدها هزار و یا میلیونها سال نوعی به نوع دیگر تبدیل می‌شود بلکه اینها می‌گویند آناً فآناً نوع عوض می‌شود و انواع لغزان هستند.

۴. اشراقیون چون به تشکیک در ماهیت قائل هستند چنین چیزی نمی‌گویند.

۵. چنانکه گفتیم هر سه مطلب از مطالب لطیف مرحوم آخوند است.

۶. مراد از «عندهم» این نیست که ما قبول نداریم بلکه مراد این است که خودشان هم این مطلب را قبول ←

متحقق فى الخارج غير الماهية، بمعنى أنّ الأصل فى المتحققية هو الوجود، و الماهية معنى كلى معقول من كل وجود منتزعة عنه، محمولة عليه، متحدة معه ضرباً من الاتحاد و لو كانت الماهية موجودة و الوجود أمراً معقولا انتزاعياً كما ذهب إليه المتأخرون لزم فى صورة الاشتداد وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض محصورة بين حاصرين، و يلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء الّتى لاتتجزى كما يظهر بالتأمل.

و الثانى: إنّ السواد لمّا ثبت أنّ له فى حالة اشتداده أو تضعّفه هوية واحدة شخصية [1] ظهر أنها مع وحدتها و شخصيتها تندرج تحت أنواع كثيرة و تتبدل عليه معانى ذاتية و فصول منطقية حسب تبدل الوجود فى كماليته أو نقصه، و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز، لأنّ الوجود هو الأصل و الماهية تبع له كاتباع الظل للضوء [2] فليجز مثله فى الجوهر [3].

و الثالث: إنّ هذا الوجود الاشتدادى مع وحدته و استمراره فهو وجود متجدد منقسم [4] فى الوهم إلى سابق و لاحق [5]، و له أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها

← دارند.

۱. ملاک این هویت واحد شخصی همان وجود است.

۲. این‌گونه تشبیهات قهراً ضعیف است.

۳. پس معلوم شد که در حرکات اشتدادی عرضی ما دائماً انقلاب ذات داریم. پس با تحلیلی که از این حرکات کردیم سنگ بزرگی را از راه اثبات حرکت جوهری برداشتیم زیرا انقلاب ذات تنها در حرکت جوهری نیست.

۴. یعنی یک وجود جامع متناقضات است ولی در واقع تناقضی در کار نیست. ما این مطلب را در مقالهٔ «اصل تضاد در فلسفهٔ اسلامی» گفته‌ایم و بعد توضیح می‌دهیم که در باب حرکت همیشه یک نوع شبه‌تناقض و شبه‌تضاد وجود دارد. در باب حرکت، شیء هم موجود است و هم معدوم، هم واحد است و هم کثیر، هم مستمر البقاء است و هم دائم الزوال. این شبه‌تناقض است نه آن تناقضی که منطق آن را محال می‌داند. در فلسفه‌های جدید به این شبه‌تناقضها که برخورد کرده‌اند نتوانسته‌اند درک کنند که اینها شبه‌تناقض است نه تناقض واقعی و لذا سروصدا راه انداخته‌اند که بنا بر آنچه که در باب حرکت کشف کرده‌اند اصلاً اجتماع نقیضین محال نیست و لذا منطق ارسطویی از اساس غلط است.
مطلب مرحوم آخوند می‌رساند که ایشان به آنچه در فلسفه‌های جدید در باب حرکت مطرح است رسیده و بدون آنکه استنتاج غلط آنها را بکند تحلیلی عالی ارائه داده است. ایشان بعداً تصریح می‌کند ـ و در گذشته هم گفتیم ـ که حرکت اتحاد قوه و فعل است، اتحاد وجود و عدم است، اتحاد وحدت و کثرت است، اتحاد استمرار و زوال است و همهٔ اینها نوعی از جمع است که با آنچه منطق محال می‌داند فرق دارد.

۵. اگر شیء از حیث واحد، هم واحد باشد و هم کثیر، اشکال دارد ولی از دو حیث، شیء می‌تواند هم واحد باشد و هم کثیر.

آتٍ، و لكل من أبعاضه المتصلة حدوث فی وقت معين و عدم فی غيره، و ليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته، بل ذلک الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغيرالقار، و هو بعينه أيضاً كل من تلک الأبعاض و الأفراد الآنية[۱]، فله وحدة سارية فی الأعداد[۲] لأنها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل. فإن قلنا إنه واحد صدقنا، و إن قلنا إنه متعدد صدقنا، و إن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا، و إن قلنا إنه حادث فی كل حين صدقنا؛ فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده فی كل آن، و الناس فی ذهول عن هذا مع أنّ حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال[۳] و هم متجددون فی كل حين لأنّ إدراكه يحتاج إلى لطفِ قريحة و نور بصيرة[۴] يرى كون ما هو الباقی و ما هو الزائل المتجدد واحداً بعينه. ولْنصرف العنان إلى إثبات الحركة فی الجوهر[۵] تتميماً لما سبق ذكره فيه.

فنقول: لمّا علمت أنّ الوجود الواحد قد يكون له شؤون و أطوار ذاتية و له كمالية و تنقص، و القائلون بالاشتداد الكيفی و الإزدياد الكمی و مقابليهما قائلون بأنّ الحركة الواحدة أمر شخصی فی مسافة شخصية لموضوع شخصی، و استدلوا عليه بأنّ الكون فی الوسط الواقع من فاعل شخصی و قابِل شخصی بين مبدء و منتهی معيّنين ليس كوناً مبهماً نوعياً بل حالة شخصية يتعين بفاعلها و قابلها و ساير ما يكتنفها، و كذا المرسوم منه[۶] يكون واحداً متصلا لاجزء له بوصف الجزئية و إنما له أجزاء و حدود بالقوة، فنقول: إذا جاز فی الكم و الكيف و أنواعهما كون أنواع بلانهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد أمراً شخصياً من باب الكم أو الكيف، فليجزْ مثل ذلک فی الجوهر الصوری، فيمكن اشتداده و استكماله فی ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصی مستمر متفاوت الحصول فی شخصيته و وحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنی نوع

---

۱. پس وجود حرکت قطعی عیناً وجود حرکت توسطی است. پس دو وجود نیست بلکه دو اعتبار است از یک وجود.
۲. یعنی وحدت ساری در کثرت دارد.
۳. یعنی با اینکه مردم خودشان در متن آن واقعند.
۴. تنها فکر بلند و استعداد عالی کافی نیست بلکه یک دل روشن هم می‌خواهد و الّا بوعلی هم فکر بلند داشت آنهم بلندتر از همه. لطف قریحه و نور بصیرت هر دو لازم است. قبلاً گفتیم که فلسفهٔ مرحوم آخوند بر اساس فکر و ذوق هردو است.
۵. گفتیم مرحوم آخوند فعلاً در مقام رفع موانع است نه اثبات به معنای اقامهٔ برهان.
۶. «المرسوم منه» یعنی آن امر ذهنی، چون آنها حرکت قطعی را امر ذهنی می‌دانستند.

آخر بالقوة فی کل آن یفرض[1].

و أمّا الذی ذکره الشیخ و غیره فی نفی الاشتداد الجوهری من قولهم: «لو وقعت حرکة فی الجوهر و اشتداد و تضعّف و ازدیاد و تنقص، فإما أن یبقی نوعه فی وسط الاشتداد مثلا أو لا یبقی؛ فإن کان یبقی نوعه فما تغیرت الصورة الجوهریة فی ذاتها بل إنما تغیرت فی عارض، فیکون استحالة لا تکوّنا، و إن کان الجوهر لا یبقی مع الاشتداد مثلا فکان الاشتداد قد أحدث جوهراً آخر، و کذا فی کل آن یفرض للاشتداد یحدث جوهراً[2] آخر فیکون بین جوهر و جوهر آخر إمکان أنواع جواهر غیرمتناهیة بالفعل، و هذا محال فی الجوهر، و إنما جاز فی السواد و الحرارة حیث کان أمر موجود بالفعل أعنی الجسم، و أما فی الجوهر الجسمانی فلایصح هذا إذ لایکون هناک أمر بالفعل حتی فرض فی الجوهر حرکة» انتهی.

فاقول: فیه تحکّم و مغالطة نشأت من الخلط بین الماهیة و الوجود، و الاشتباه فی أخذ ما بالقوة مکان ما بالفعل. فانّ قولهم[3]: «إمّا أن یبقی نوعه فی وسط الاشتداد»، إن ارید ببقائه وجوده بالشخص فنختار أنّه باق علی الوجه الّذی مرّ، لأنّ الوجود المتصل التدریجی الواحد أمر واحد زمانی، و الاشتداد کمالیة فی ذلک الوجود، و التضعف بخلافها، و إن ارید به أنّ المعنی النوعی الّذی قد کان منتزعاً من وجوده أوّلا قد بقی وجوده الخاص به عند ما کان بالفعل بالصفة المذکورة الّتی له فی ذاته فنختار أنه غیرباق بتلک الصفة، و لایلزم منه حدوث جوهر آخر أی وجوده بل حدوث صفة اخری ذاتیة له[4] بالقوة القریبة من الفعل، و ذلک لأجل کمالیّته أو تنقّصه الوجودیین؛ فلا محالة یتبدل علیه صفات ذاتیة جوهریة، و لم یلزم منه وجود أنواع بلا نهایة بالفعل بل هناک وجود واحد شخصی متصل له حدود غیرمتناهیة بالقوة بحسب آنات مفروضة فی زمانه، ففیه وجود أنواع بلانهایة بالقوة و المعنی لا بالفعل و الوجود[5].

۱. ممکن است جواب دهند که ما ملاک وحدت در حرکات عرضی اشتدادی را موضوع می‌دانیم نه وجود. مرحوم آخوند به این نکته توجه دارد و بعد خواهد گفت که موضوع نمی‌تواند حافظ انواع غیرمتناهی باشد، بلکه باید وجود واحدی منشأ انتزاع این انواع باشد.

۲. در برخی نسخه‌ها به جای «یُحدث جوهراً»، «یَحدث جوهرٌ» آمده است که سلیس‌تر است. در صورت اول، فاعل، «الاشتداد» است.

۳. اینکه به جای «قوله»، «قولهم» می‌گوید برای این است که حرف شیخ را دیگران هم گفته‌اند.

۴. مراد از «صفة اخری ذاتیة له» ماهیت است.

۵. در چند جلسهٔ قبل عرض کردیم که قدما چنین تصور می‌کردند که در حرکات عرضی، انواع اعراض،

و لافرق بین حصول الاشتداد الکیفی المسمّی بالاستحالة و الکمّی المسمی بالنمو و بین حصول الاشتداد الجوهری المسمّی بالتکوّن[1] فی کون کل منهما استکمالا تدریجیاً و حرکة کمالیة فی نحو وجود الشیء، سواء کان ما فیه الحرکة کماً أو کیفاً أو جوهراً. و دعوی الفرق بأنّ الأوّلیْن ممکنان و الآخر مستحیل تحکّم محض بلا حجة؛ فانّ الأصل فی کل شیء هو وجوده و الماهیة تبع له کما مرّ مراراً.

و موضوع کلّ حرکة و إن وجب أن یکون باقیاً بوجوده و تشخصه إلّا أنه یکفی[2] فی تشخص الموضوع الجسمانی أن یکون هناک مادة تتشخص بوجود صورةمّا و کیفیةمّا و کمیةمّا فیجوز له التبدّل فی خصوصیات کلّ منها[3]، أوَلاتری أنّ تبدّل الصورة

← غیرمتناهی و بالقوه هستند و ملاک وحدت آنها موضوعشان است. گفتیم اتفاقاً در آنجا هم ملاک وحدت، وجود است. موضوع نمی‌تواند ملاک وحدت باشد؛ ملاک وحدتِ اعراض وحدت وجود عرض است؛ وجود، واحد است و ماهیت کثیر.

۱. این را «تکوّن» نمی‌گویند زیرا تکوّن در کون و فساد است.

۲. گفتیم اگر مرحوم آخوند این طور می‌گفت که «و إن وجب أن یکون لکل حرکة موضوع الّا أنه یکفی [هیٰهنا التحلیل بالقابل و المقبول]» (یعنی اگرچه برای هر حرکتی موضوع لازم است ولی همین که حرکت در اینجا به قابل و مقبول تحلیل می‌شود کفایت می‌کند) درست‌تر بود، به این معنا که با آخرین حرف ایشان بیشتر منطبق بود. در اینجا مرحوم آخوند هنوز درگیر حرکت توسطی است و معتقد است که حرکت توسطی یک واقعیتی است و باقی است و لذا اصرار دارد بگوید که یک امر باقی در اینجا هست.

۳. یک نتیجه در اینجا ذکر کنیم. تفاوت بیانی که ما کردیم ـ که متکی بر آخرین نظر خود مرحوم آخوند بود ـ و بیان آقای طباطبایی این می‌شود که آقای طباطبایی در باب موضوع تکیه‌شان روی این است که نیاز به موضوع از آن جهت است که ما فیه الحرکه عرض است و در حرکت جوهری که مافیه الحرکه عرض نیست اصلاً نیازی به موضوع نداریم. پس ایرادشان به مرحوم آخوند این است که اصلاً چرا در اینجا ملتزم به موضوع می‌شوید و در پی تعیین موضوع هستید؟ من عرض کردم که مرحوم آخوند نیاز به موضوع را از آن جهت قائل است که در هر حرکتی باید مادهٔ قابل داشته باشیم. همچنین عرض کردم که اگر آخرین حرف مرحوم آخوند را در نظر بگیریم باید این طور بگوییم که ما نیاز به موضوع داریم ولی چه لزومی دارد که آن موضوع از ابتدا تا انتهای حرکت باقی باشد؟ هر مرتبه، موضوع مرتبهٔ دیگر است و در سرتاسر حرکت، جمیع مراتب آن، هم موضوع است و هم مافیه الحرکه. پس نیاز به موضوع داریم ولی نیاز به موضوع ثابت و باقی نداریم. آن برهانی هم که می‌گفت حرکت نیازمند به مادهٔ قابل است، همین قدر می‌گفت «مادهٔ قابل»؛ نمی‌گفت حرکت نیازمند به «مادهٔ قابل باقی» است. پس اگر بخواهیم مطابق آخرین حرف مرحوم آخوند مطلب را بیان کنیم باید این طور بگوییم. اما در اینجا چون مرحوم آخوند درگیر حرکت توسطی است می‌گوید موضوع از ابتدا تا انتهای حرکت باقی است.

←

علی مادة واحدة یکون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم و هی صورةمّا، و واحد بالعدد و هو جوهر مفارق عقلی مما جوّزه الشیخ و غیره من الحکماء[۱]؟ و صرّحوا بأنّ العقل غیرمنقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة فی کل آن[۲] إلی صورة اخری بدل الأُولی مع انحفاظ تشخّصها المستمر بصورةمّا لا بعینها و استناد کل صورة شخصیة بعینها إلی تلک المادة. فإذا جاز ذلک فی أصل الجسمیة و هی نوع ـ أی الجسم بالمعنی الّذی[۳] هو مادة غیرمحمولة و إن لم یکن کذلک بالمعنی الّذی یحمل علی الأجسام المتخالفة، إذ الجسمیة بهذا الاعتبار جنس ـ فلیجز مثل ذلک فی النوعیات الصوریة التی مادتها القریبة نفس الجسمیة الطبیعیة.

و بذلک ینحلّ إشکال الحرکة فی مقولة الکم الّذی اضطرب المتأخرون فی حلّه حتی أنکرها صاحب الإشراق و متابعوه حیث قالوا إضافة مقدار إلی مقدار آخر یوجب انعدامه و کذا انفصال جزء مقداری عن المتصل یوجب انعدامه[۴]، فالموضوع لهذه الحرکة غیر باق.

و الشیخ الرئیس أیضاً استصعب ذلک واعترف بالعجز عن إثبات موضوع ثابت فی النبات بل فی الحیوان لهذه الحرکة حیث قال فی بعض رسائله المکتوبة إلی بعض تلامیذه، و قد سئله عن هذه المسألة، بهذه العبارة: «أمّا الشیء الثابت فی الحیوانات

← پس بیانی که ما [با توجه به آخرین نظر مرحوم آخوند] کردیم و بیان مرحوم آخوند در اینجا که مبتنی بر حرکت توسطی است از این جهت وحدت دارند که هر حرکتی نیازمند به موضوع است و از این جهت اختلاف دارند که بیان ما می‌گوید لزومی ندارد که موضوع را امری باقی در سرتاسر حرکت بدانیم و بیان مرحوم آخوند در اینجا می‌گوید موضوع در سرتاسر حرکت باقی است و این مطلب را به اعتبار حرکت توسطی می‌گوید.

۱. اگر به عنوان مثال آب تبدیل به هوا می‌شود وحدت هیولی محفوظ است به صورةٌمّا و اینجاست که مثال به عمود خیمه می‌زنند.

۲. «فی کل آنٍ» متعلق به «استناد» است نه «المستبقاة».

۳. در اینجا مرحوم آخوند مطلبی که مکرر در کتب حکما از جمله **اسفار** آمده ذکر می‌کند و آن این است که جسم دو اعتبار دارد: به یک اعتبار نوع است و به اعتبار دیگر جنس. بحث ما در اینجا در مورد جسم به اعتبار نوعیت است.

۴. شیخ اشراق مدعی است که وقتی مقداری به مقدار اول اضافه می‌شود، مقدار اول به کلی معدوم می‌شود نه اینکه بر حجم مقدار اول افزوده می‌شود. به عقیدهٔ شیخ اشراق وقتی یک جسم نامی رشد می‌کند هر مقدار جدید که حاصل می‌شود مقدار اول معدوم می‌شود. پس اصلاً حرکت نیست زیرا دائماً مقدار جدید می‌آید و مقدار اول معدوم می‌شود، نه اینکه شیء افزایش مقداری پیدا می‌کند.

فلعله أقرب إلى البيان[۱]، و لى فى الأصول المشرقية خوض عظيم فى التشكيك ثم فى الكشف، و أما فى النبات فالبيان أصعب، و إذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد، ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره فى مقابل الثبات غيرمتناهى القسمة بالقوة[۲] و ليس قطعٌ أولى من قطع[۳]، فكيف يكون عدد غيرمتناه متجدداً فى زمان محصور. لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتاً و ليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر[۴] بالتغذية. فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسبها مادة و أكثر منها، و كيف يصحّ هذا و الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة. و لعل[۵] الصورة الواحدة محفوظة فى مادة واحدة أُولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص، و كيف يكون هذا و أجزاء النامى تتزايد على السواء فيصير كل واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان، و القوة[۶] سارية فى الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصّورة الأصلية دون قوة البعض الآخر. فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الاخرى إلى اللاحق. فلعل[۷] النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد فى الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشّخص متصل[۸] بالأول؛ أو لعل[۹] الأول هو الأصل يفيض منه التالى شبيهاً به، فإذا بطل الأصل بطل ذلک من غير

---

۱. اگرچه شیخ در اغلب کلماتش نفس حیوان را مادی می‌داند ولی در برخی بیانات خود قوهٔ خیال را مجرد و نفس حیوان را ثابت دانسته است. بنابراین در حیوان فرض امر باقی اخف المؤونه است.

۲. همان‌طور که حاجی در حاشیه گفته است می‌خواهد بگوید این «بالقوه» باید بالفعل باشد. اگر موضوعی در کار بود باید بالقوه می‌بود ولی حال که موضوعی نیست که حافظ وحدت باشد باید بالفعل باشد.

۳. یعنی هیچ مرتبه‌ای اولیٰ از مرتبهٔ دیگر نیست.

۴. «عنصر علی عنصر» غلط است و «علی عنصر عنصر» صحیح است.

۵. این احتمال در ضمن درس توضیح داده شد.

۶. یعنی صورت نوعیه.

۷. این حرف امروزیهاست. این احتمال می‌گوید اصلاً اشتباه می‌کنید که نبات را یک شیء متصل واحد می‌دانید. نبات در واقع اشیاء متعدد و متکثری است که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند مثل نظریه‌ای که امروزه دربارهٔ سلولها می‌گویند. ولی این نظر با مبانی قدما که هر جسمی را چه جماد، چه نبات و چه حیوان متصل واحد می‌دانند جور در نمی‌آید. شیخ همین قدر احتمال داده و رد شده است و البته رد هم نکرده است.

۸. همان طور که حاجی در حاشیه می‌گوید «متصل» در اینجا به معنای این است که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند.

۹. این احتمال می‌گوید مادهٔ اول و صورت اول اصل است و از این مادهٔ اول و صورت اول صورت دوم

←

انعكاس. و لعلّ هذا يصح فى الحيوان أو أكثر الحيوان و لا يصح فى النبات[۱]، لأنها لا تنقسم إلى أجزاء، كل واحد منها قد يستقل فى نفسه[۲]؛ أو لعلّ[۳] للحيوان و النبات أصلا غير مخالط[۴]، لكن هذا مخالف للرأى الّذى يظهر منا؛ أو لعلّ المتشابه بحسب الحس غيرمتشابه فى الحقيقة، و الجوهر الأول ينقسم فى الحوادث من بعد انقساماً لايعدمه مع ذلک اتصالا و فيه المبدء الأصلى؛ أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلّا زمان الوقوف الّذى لابدّ منه. فهذه أشراک و حبائل إذا حام حواليها العقل و فرّع عليها و نظر فى أعطافها رجوت أن يجد من الله مَخلصاً إلى جانب الحقّ. و أما ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد[۵] كما عنينا فى أن يتعاون على درک الحق فى هذا و لا ييأس من روح الله»، انتهى كلامه.

فعلم من ذلک أنه متحير فى هذه المسألة، ثم كتب إليه ذلک التلميذ أو غيره: «إن أنعم الشيخ أدام الله علوه باتمام الكلام فى اثبات شىء ثابت فى سائر الحيوانات سوى الإنسان و فى النبات كانت المنة أعظم». فكتب فى جوابه: «إن قدرت». انتهى. فعلم أن ذلک أمر تحقيقه غيرمقدور عليه للشيخ قدس سرّه.

و وجه الانحلال أنّ موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لاالمقدار المتشخص، و تشخص الجسم يلزمه مقدارمّا فى جملة ما يقع من حدّ إلى حدّ كما قالته الأطباء فى عرْض المزاج الشخصى[۶]، و الحركة واقعة فى خصوصيات المقادير و مراتبها،

← افاضه می‌شود. صورت دوم وابسته به صورت اول هست ولی صورت اول وابسته به صورت دوم نیست. اگر صورت اول باطل شود صورت دوم هم باطل می‌شود ولی عکس آن صحیح نیست. مثلاً بگوییم جوهر نفس که پیدا می‌شود صور دیگر به منزلهٔ قوای نفس هستند. اگر جوهر نفس باطل شود قوای نفس باطل می‌شوند ولی اگر قوا باطل شوند جوهر نفس باطل نمی‌شود.

۱. به عقیدهٔ قدما بدن حیوانات دارای اجزای اصلی و فرعی است و بقای حیوان بستگی به اجزای اصلی دارد ولی در نبات چنین نیست که برخی اجزاء اصلی باشند و برخی فرعی.

۲. شیخ نمی‌گوید که به شکل غیرمستقلند بلکه همهٔ اجزاء نبات می‌توانند به شکل مستقل وجود داشته باشند و همه به منزلهٔ اجزای اصلی هستند. مثلاً می‌شود از همهٔ اجزاء قلمه زد.

۳. این نظر اشراقیون است که قائل به مُثل هستند. می‌گویند هر نوعی یک رب النوع دارد که حافظ وحدت آن است. شیخ می‌گوید ما این حرف را در جای دیگری ابطال کرده‌ایم.

۴. «غیر مخالط» یعنی مجرد.

۵. در برخی نسخ «فلیجتهد جماعتنا» آمده است یعنی جماعت ما فلاسفه.

۶. حکما در مورد مزاج می‌گویند مزاج در عرْض عریض مزاج است. حیات قائم به این است که مزاج محفوظ باشد ولی مزاج در یک عرض عریض محفوظ است. مقصود از مزاج حالت متوسطی است که

←

فما هو الباقی من أول الحركة إلی آخرها غير ما هو المتبدل، و الفصل و الوصل لا يُعدمان إلّا المقدار المتصل المأخوذ بلامادة طبيعية بحسب الوهم أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية، لأنّ وجودها الشخصی بما هی جسمية فقط يقتضی مقداراً معيناً، و أما الجسم الطبيعی النوعی المتقوم من الجسمية و صورة اخری ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة التی هی مبدء الفصل الأخير له مع جسمية مّا التی بإزاء جنسه القريب[1]، و الجنس يعتبر مبهماً و الفصل محصّلا، فتبدل آحاد الجنس و المادة لا يقدح فی بقاء الموضوع مادامت الصورة باقية. و قولهم انضمام شیء مقداری إلی شیء مقداری يوجب ابطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فاضيف أحدهما إلی الآخر[2]، و غير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية[3].



← از ترکیب طبایع و عناصر پیدا می‌شود. طبایع عبارت است از حرارت، برودت، رطوبت و یبوست. مزاج به طبایع و عناصر نیاز دارد، اما به چه میزان؟ هرکدام از طبایع و عناصر می‌توانند در حدود معینی نوسان کنند که اگر خارج از این حد برود حیات به خطر می‌افتد. مثل فشار خون در پزشکی امروز که باید از حدود معینی کمتر یا بیشتر نباشد.

مزاج که قدما می‌گویند، یک کیفیت متوسط است. همیشه حیات با یک مزاج یعنی کیفیت متوسط وجود دارد. کیفیت متوسط چیست؟ مزاجٌ مّا. در میان مراتب مزاج، مزاجٌ مّایی باید وجود داشته باشد.

۱. این یک مطلب بسیار شیرین و عالی است که در فصل بعد می‌آید و عرض کردیم که مرحوم آخوند از این بحث در باب معاد هم نتیجه‌گیری می‌کند.

۲. مثل اینکه مقداری آب را روی مقدار دیگری آب بریزیم.

۳. مثل نمو و نیز تخلخل.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب و مقالات